Der religiöse Sinn der Klassik Schillers

Zum Verhältnis von Idealismus und Christentum

Inaugural-Dissertation

der hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Universität Rostock
zur Erlangung der Licentiatenwürde

vorgelegt von

Gerhard Fricke
aus Waschke (Posen)

Greifswald
Buchdruckerei Hans Adler, Inh.: E. Panzig & Co.
1926.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549208_0110

Der religiöse Sinn der Klassik Schillers

Zum Verhältnis von Idealismus und Christentum

Inaugural-Dissertation

der hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Universität Rostock
zur Erlangung der Licentiatenwürde

vorgelegt von

Gerhard Fricke
aus Waschke (Posen)

Greifswald
Buchdruckerei Hans Adler, Inh.: E. Panzig & Co.
1926.

Mit Genehmigung der hochwürdigen Theologischen Fakultät erscheint ein Ausschnitt der ganzen Arbeit als Dissertation. Das Ganze wird demnächst in München im Verlag von Chr. Kaiser veröffentlicht werden.

BIBLIOTHEEK RIJKS UNIV. LEIDEN

Der religiöse Sinn der Klassik Schillers.

Zum Verhältnis von Idealismus und Christentum.

1. Kapitel. **Der geistesgeschichtliche Ort des Idealismus.**

Die Bedeutung der Geschichtsphilosophie für die Einzeldarstellung. Der geistesgeschichtliche Vorgang in Renaissance und Reformation und seine Geschichte innerhalb der geistigen Strömungen Deutschlands bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der theologische Zweifrontenkampf Lessings als zusammenfassender Ausdruck der geistigen Lage an der Schwelle des Idealismus.

2. Kapitel. **Über die Prinzipien der Darstellung. Der junge Schiller.**

Grundbegriffe und Maßstäbe der Darstellung und Beurteilung. Über die Einheit und die Differenz innerhalb der Epoche des Idealismus und der Klassik. Notwendigkeit einer historisch-biographischen Einführung. Kindheit und Jünglingsalter. Die Räuber.

3. Kapitel. **Das Ringen um die religiöse Gewißheit. Das ethisch-aesthetische Problem und die Gestalt der Religion in der 1. Periode.**

Die religiöse Krisis und die innere Entfernung vom Christentum. Das ethische Ziel der Kunst in der Mannheimer Rede. Die Bedeutung des Materie-Geistproblems. Der Versuch der Herstellung einer universalen Harmonie in der Theosophie. Die Idee im Don Karlos. Die Bedeutung der Kunst am Ende der 1. Periode: Die Künstler. Der Sinn der Geschichte. Die historisch-kritische Stellung zu aller positiven Religion. Die Krisis des naiven Idealismus. Pessimismus und Zweifel in der 1. Periode. Die Wendung zur Philosophie.

4. Kapitel. **Die Vertiefung der Spannung von Idee und Wirklichkeit zur religiösen. Die idealistische Grundeinsicht.**

Die Bedeutung Kants und der philosophischen Studien in Schillers Entwicklung. Die Anthropologie: Der Begriff der Vernunft, der Begriff der Sinnlichkeit, das Wesen der Person. Die Ethik: Der Begriff der Autonomie, die Überwindung der Gesetzesethik durch die „aestetische" und ihr Verhältnis zur reformatorischen Ethik, der Inhalt der Ethik und die Spannung im Ideale der Humanität, das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. Das Wesen des Schönen: Das Problem, seine Lösung durch

den Begriff der Freiheit, der Begriff der Form und die Objektivität der Kunst als Idealität.

5. Kapitel. **Das religiöse Ziel der Geschichte.**

Die Thesis: Die Totalität der Natur im Bilde des Griechentums. Die Antithesis: Die sentimentalische Epoche der Kultur. Schillers Verhältnis zu Goethe im Lichte dieser Geschichtsdeutung: Die Bedeutung Goethes als Erscheinung der naiven Lebensform, die Differenz und ihr Ausdruck in der Idee des Tragischen bei Goethe und Schiller. Der religiöse Begriff des Ideals, die Totalität des Geistes. Der Umschwung in der Beurteilung der zeitgeschichtlichen Kultur.

6. Kapitel. **Die religiöse Sendung der Kunst in der spannungsvollen Doppelwirkung des Schönen und des Erhabenen.**

Die Bedeutung des Schönen als bildhafter Verwirklichung der Freiheit im Sein. Die neue Gemeinschaft. Die Bedeutung des Erhabenen als Ermöglichung der Freiheit im Soll. Die Einheit der Kunst und ihr Verhältnis zur metaphysischen Ästhetik Nietzsches.

7. Kapitel. **Zusammenfassung und Ergebnis.**

Die geistesgeschichtliche Bedeutung des Idealismus und seine religiöse Sendung. Das Verhältnis zum Christentum.

Literaturverzeichnis.

Schillers sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe in 16 Bänden. Stuttgart. zitiert: W.

Schillers Werke ed Richter und Leixner. 6 Bände. Berlin. zitiert: Leixner.

Schillers Briefe ed Jonas. 7 Bände. zitiert: Jonas.

Briefwechsel zwischen Schiller und Körner. Berlin 1847. 4 Bände. zitiert: Sch—K.

Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe. Deutsche Bibliothek, Berlin. 3 Bände. zitiert: Sch—G.

Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt. ed Leitzmann. Stuttgart 1903. zitiert: Leitzmann.

Eckermann, Gespräche mit Goethe. 2 Bände. Deutsche Bibliothek.

J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. ed Messer. Berlin 1924.

G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig-Reclam.

Herders Werke, ed Mathias. Leipzig und Wien. Band 4. zitiert: Ideen.

Friedrich Hölderlin, Hyperion. Insel-Verlag, Leipzig.

J. Kant, Kritik der Urteilskraft. Leipzig. Reclam. zitiert: K-d-U.

J. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. ed Kehrbach. Leipzig. Reclam. zitiert: Religion innerhalb.

Heinrich von Kleist Werke, ed Waetzold. Berlin. 2 Bände.

Lessings sämtliche Schriften ed K. Lachmann. Leipzig 1846. zitiert: W.

Lessings Briefe, ed Petersen. Insel-Verlag, Leipzig 1911.

Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Nietzsches Werke Leipzig 1899. I. Abteilung, 1. Band.

K. Berger, Schiller. München 1909. 2 Bände.

R. Binder, Schiller im Verhältnis zum Christentum. Stuttgart 1839.

K. Bornhausen, Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal. Teubner. 1920.

Burggraf, Schillerpredigten. Jena 1905.
Cuno Fischer, Schiller. 3 Vorträge. Leipzig 1868.
J. Friedrich (Mähliß), Der Glaube Schillers.
G. Geil, System von Schillers Ethik. Straßburg 1890.
A. von Gleichen-Rußwurm, Schiller. Deutsche Bibliothek, Berlin.
O. Harnack, Schiller. Berlin 1905. 2 Bände.
W. von Humboldt, Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung. Insel-Verlag, Leipzig.
W. Iffert, Der junge Schiller und das geistige Ringen seiner Zeit. Halle 1926.
Th. Kappstein, Schillers Weltanschauung. München 1921.
P. Meinert, Schillers religiöse Bedeutung. Berlin 1867.
J. Kühnemann, Schiller. München 1914.
O. Lempp, Schiller. Berlin 1915 („Die Religion der Klassiker").
Jakob Minor, Schiller. Sein Leben und seine Werke. Stuttgart 1890.
Karl Sell, Die Religion unserer Klassiker. Tübingen 1910.
Richard Weltrich, Schiller. 3 Vorträge. Leipzig 1868.
Karoline von Wolzogen, Schillers Leben. Stuttgart 1876.

P. Althaus, Theologie des Glaubens. Zeitschr. f. syst. Theol. II/2.
K. Bornhausen, Vom geistigen Sinn des deutschen Idealismus, Gotha 1924.
K. Brandi, Die Renaissance in Florenz und Rom. Leipzig 1913[4].
E. Brunner, Die Mystik und das Wort. Tübingen 1924.
F. Brunstäd, Die Idee der Religion. Halle 1922.
J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Leipzig 1925.
E. Cassirer, Leibniz'System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902.
E. Cassirer, Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin 1918[2].
W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig 1909.
W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Gesch. d. Philos. und Relig. Leipzig-Berlin 1914. Ges. Schr. II.
Friedrich Gundolf, Goethe. Berlin 1922.
G. Hauffe, Die Weltanschauung der deutschen Klassiker und der Straußische neue Glaube. Archiv f. d. Stud. der neueren Sprachen u. Lit. XXIX/52 S. 874 ff.
E. Hirsch, Die Reichsgottesbegriffe des neueren europäischen Denkens Göttingen 1921.
E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum. Ges. Aufs. Gütersloh 1926.

Karl Holl, Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte I. Luther. Tübingen 1923[2].
S. Kierkegaard, Stadien auf dem Lebenswege. Übers. Bärthold. Dresden 1909.
H. A. Korff, Geist der Goethezeit I. Leipzig 1923.
H. A. Korff, Humanismus und Romantik. Leipzig 1924.
F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. Leipzig (Recl.).
R. Lehmann, Die deutschen Klassiker. „Die großen Erzieher".
F. Loofs, Lessings Stellung zum Christentum. Theol. Stud. u. Krit. 86. Jahrgg. 1913.
W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Gütersloh 1923. (zit.: Lütgert)
W. Lütgert, Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus
R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. Leipzig 1910[3].
E. Spranger, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1909.
E. Spranger, Kultur und Erziehung. Leipzig 1925[3].
Mme de Staël, De l'Allemagne. Paris 1874.
C. Stange, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. Ztschr. f. syst. Theol. I/1.
C. Stange, Das Christentum als ästhetische Religion, Studien zur syst. Theol. Theodor Häring dargebracht. Tübingen 1918.
D. F. Strauß, Der alte und der neue Glaube. Bonn 1877.
F. Strich, Deutsche Klassik und Romantik, München 1924[2].
P. Tillich, Masse und Geist, Berlin-Frankfurt 1922.
P. Tillich, Grundlagen des religiösen Sozialismus, Berlin.
E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Ges. Schr. III. Tübingen 1922.
E. Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. ed. Baron Ges. Schr. IV. Tübingen 1924.
E. Troeltsch, „Deismus" Realencyklopädie für prot. Theol. u. Kirche. 1888[3] IV/532 ff.
G. Wehrung, Reformation und deutscher Idealismus. Studien zur syst. Theol. Th. Häring dargebr. Tübingen 1918.
J. Wendland, Reformation und deutscher Idealismus (ebd.).
W. Windelband, Präludien, Aufs. u. Reden zur Philos. u ihrer Gesch. Tübingen 1915[5].
H. Wölfflin, Die klassische Kunst. München 1924.

5. Kapitel.

Das religiöse Ziel der Geschichte.

Die Thesis: Die Totalität der Natur im Bilde des Griechentums. Die Antithesis: Die geistig-sentimentalische Epoche der Kultur. Das Verhältnis von Schiller und Goethe im Lichte dieser Geschichtsdeutung: Die Bedeutung Goethes als Repräsentant der naiven Lebensform. Die Bedeutung Schillers als Repräsentant der sentimentalischen Lebensform. Die Differenz und die Idee des Tragischen bei Goethe und Schiller. Die Synthesis: Der religiöse Begriff des Ideals. Die Totalität des Geistes. Der Umschwung in der Beurteilung der zeitgeschichtlichen Kultur.

Die Wendung von Orthodoxie, Rationalismus und Metaphysik zum Idealismus als religiöser Gewißheitsbegründung war eine Wendung zur Geschichte. Denn mit der Erkenntnis des Unbedingten war das Wirklichkeitsganze wieder einbezogen in das Religiöse. Sodann aber war die idealistische Polarität von absoluter Idee (reinem Sollen) und Natur (reinem Sein) Aufgabe, nicht Lösung, Ethik, nicht Metaphysik. Kunst und Philosophie waren etwas, „das immer wird und nie ist“[1]). Das heißt, sie erforderten den Acker der Zeit; sie bedeuteten Entwicklung. Aber wieder: das Begreifen des Universums als Werden der Freiheit war auch nur möglich geworden dadurch, daß im Unbedingtheitserlebnis der unfaßbare Anfang und das unsichtbare Ziel schon mitgesetzt war. Die Voraussetzung der idealistischen Geschichtsbetrachtung ist die unbedingte religiöse Realität, die den Weg erhellt, aber selbst nicht betrachtet werden kann, „die Sonne im Rücken“ (Brunstäd). Daß die Geschichte der Menschheit einen Plan hat, ist nur ein anderer Ausdruck für diese Grundvorstellung.

1) Sch.-K. IV./259.

Dieser Plan wird nicht etwa von den Philosophen ausgedacht und erschaffen, — er ist objektiv und wird „a posteriori“ von der Andacht des von dem Unbedingten ausgehenden Denkens eingesehen[2]).

Schillers Geschichtsbetrachtung vereinigt beides: die systematische Kraft, die das Ganze des Geschichtslaufs in eine große Idee, die Hegel vorausnimmt, einspannt, und das treue Lauschen auf den eigenen, individuellen Klang der Epochen, den unverfälschten Blick für die Wirklichkeit, der Licht und Schatten gerecht verteilt, nicht trotz der Idee, sondern weil durch sie erst der Blick für das innere Wesen der Epochen geöffnet wird. Das war ja die wesentliche Erkenntnis des Idealismus, daß das Mannigfaltige aller inneren und äußeren Erfahrung nur begriffen werden kann aus der aus einer anderen Dimension kommenden, tathaften Zusammenfassung durch ein Unbedingtes. Die Idee der Freiheit bildete für Schiller den Schlüssel zum Verständnis der Geschichte. „Die Welt als historischer Gegenstand ist im Grunde nichts anderes als der Konflikt der Naturkräfte untereinander selbst und mit der Freiheit des Menschen“[3]). Wenn das idealistische Schema im Einzelnen konstruiert war, so liegt das nicht an dem Ausgehen von der Idee, sondern an der Beschränkung des endlichen Geistes, der immer erst unterwegs ist nach der letzten Einheit und doch auf jeder Stelle seines Weges genötigt ist, die Ganzheit denkend herzustellen. Von hier ist auch das berühmte erste naturwissenschaftliche Gespräch zwischen Goethe und Schiller zu verstehen. Schiller deutete Goethe gerade die Urpflanze als — Idee, als überführendes Beispiel, wie ohne

2) Vgl. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, ed. Messer. Berlin 1924. S. 26 f. „Dieses Verstehen der gesamten Zeit setzt voraus einen neuen Weltplan, der in seiner Einheit sich klärlich begreifen und aus welchem die Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten und in ihrem Ursprunge sowie in ihrem Zusammenhange untereinander sich deutlich einsehen lassen.“ . . . „der Begriff eines Weltplans also wird unserer Untersuchung vorausgesetzt . . .“ über die religiöse Wurzel des Denkens vgl. die herrliche 17. Vorlesg. a. a. O. S. 298 ff.

3) Über das Erhab. W. XII/277.

die aus einer unbedingten Einheit herkommende Einheitstat Erkenntnis überhaupt nicht zustande kommt, wie die idealistische Polarität jeder geistigen Lebensäußerung bereits zum Grunde liegt.

Von der Idee der Freiheit her kommt Schiller zu dem großen, dreitaktigen Rythmus der Bewegung des Geistes, der bei Hegel zur spekulativen Weltformel überhaupt verabsolutiert wird. Schiller bleibt streng innerhalb des Empirischen. So kommt er auch nicht zu der Identität des überindividuellen Gesamtgeistes der Menschheit mit Gott. Der Gottesgedanke bleibt verhüllt. Er steht im transzendentalen Sinn „hinter" der Geschichte. Die Wendung des Idealismus — nicht auf Gott hin, wie im metaphysischen Mittelalter und in der positiven Religion, — sondern von Gott her auf die Realisierung des Unbedingten und daher auf die Humanität, entspricht genau der idealistischen Grundhaltung.

Der erste Takt, die Thesis der Geschichte, setzt nicht mit dem prähistorischen Erwachen des Bewußtseins überhaupt, sondern mit dem ersten Augenblick des erfüllten Menschseins ein. Ihr Prototyp ist das Griechentum, das im Sinne Winckelmanns ganz apollinisch gedeutet wird.

Wie verhält es sich mit dem Vorwurf, daß Schiller zum Griechentum in dem Verhältnis einer kritiklosen Bewunderung stand, die das Neue und nur mit Hilfe des Christentums Erreichte, jedes historischen Sinnes bar, in den Hellenismus projizierte, woraus sich das doppelte Unglück ergab, daß die Dichtung, die eine Angelegenheit des ganzen Volkes ist, zum Privateigentum kleiner humanistisch gebildeter Kreise wurde und daß es zu der unwahren Alternative zwischen einem idealisierten, unwirklichen Griechentum und einem verzerrten, weil seiner tiefsten Gedanken beraubten Christentum kam[4])?

4) Lütgert, a. a. O. 138. „Diesem düsteren Bilde der modernen Menschheit stellt Schiller ein Idealbild der Griechen gegenüber: die neue Zeit. Er sieht sie mit den Augen Winckelmanns lediglich vom ästhetischen Standpunkt aus in idealer Verklärung, völlig geblendet durch den Klassizismus der Idealisten." Wie weit diese Deutung Schillers historisch unrichtig ist, wird oben nachgewiesen. Das „lediglich vom ästhetischen Standpunkt" — bezeugt, daß auch dieser Begriff naiv in die

Wenn Schiller vom Griechentum spricht, so meint er es freilich als eine geistige Größe, meint seine Erscheinung in Kunst, Philosophie und Religion. Die politischen Verhältnisse im einzelnen bleiben gleichgültig, so unbestechlich er auch hier gerade in der blühenden Schaffenszeit des griechischen Geistes, im Perikleischen Zeitalter, den Beginn der sittlichen Zersetzung erkannte.

Was ließ Schillers Augen so voller Andacht und Sehnsucht ausruhen auf den Griechen? Was lud ihn ein, ihrer Vorstellungswelt seine Bilder und Gestalten zu entnehmen? Er sah hier gleichsam die Kinderzeit, das Blütenalter der Menschheit: Geist und Natur haben sich noch nicht getrennt, alles ist Leben und Seele, und alles ist Leib und Gestalt. Der Mensch lebt noch völlig innerhalb des großen Rhythmus der Natur. Seine Welt ist beschränkt: das Meer, der sternbesäte Teppich des Himmels, der blaue Strich der Ferne, der das Gebiet der Barbaren anzeigt, begrenzen sein Blickfeld. Aber in eben dieser Beschränkung, in der er mit der gleichen tiefen Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit lebt wie die Pflanze, die von nichts anderem weiß, vermag er sich gleich ihr zu einer wundervollen, in sich selber ruhenden Vollendung zu entfalten. „Natur und Sittlichkeit, Materie und Geist, Erde und Himmel fließen wunderbar schön in seinen Dichtungen zusammen“[5]).

„Glückliches Volk der Gefilde! Noch nicht zur Freiheit erwachet,
Teilst du mit deiner Flur fröhlich das enge Gesetz“[6]).

„Jene Zeit, da das Heilige noch im Leben gewandelt,
Da jungfräulich und keusch noch das Gefühl sich bewahrt,
Da noch das große Gesetz, das oben im Sonnenlauf waltet
Und verborgen im Ei reget den hüpfenden Punkt,
Noch der Notwendigkeit stilles Gesetz, das stetige gleiche,
Auch der menschlichen Brust freiere Wellen bewegt. . . .“[7])

Moderne übertragen ist. Denn das Ästhetische war ja der einzige Gesichtspunkt, der nie ein „lediglicher“ sein konnte, sondern die Totalität von ihrem Grunde her erfaßt.

5) Anmut und Würde W. XI/184.
6) Der Spaziergang W. I/132 f.
7) Der Genius W. I/124 f.

Es ist, um es mit einem Worte Fichtes auszudrücken, „die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt: der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts“[8]). Denn nicht „als blinde Gewalt als dynamische, sondern . . . durch ihre Form als moralische Größe, kurz . . . nicht als Notdurft, sondern als innere Notwendigkeit“ wirkt die allmächtige Natur[9]), es ist das heilige Jugendalter der Menschheit, da alles mit allem Eines war, und der Erde und Himmel, Blumen und Menschen, Vergehendes und Werdendes einende Strom des göttlichen Lebens noch das unbewußte, nie übertretene Gesetz aller Wesen war, jene Paradiesstille jenseits des Streits und der tötlichen Vereinzelung des Menschen, der in die eisige Nacht der Unendlichkeit sich verlor — die Verwirklichung des Sehnsuchtstraums, der Hölderlins Seele verzehrte: „Eines zu sein mit allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu sein mit allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in das All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfeldes gleicht . . .“[10]). Das geheime, unergründliche Einverständnis mit der Natur gab dem unbeirrbaren Gefühl reflexionslos Maß und Ziel. Die Empfindung und das Gefühl waren der Grund, auf dem das ganze Leben ruhte[11]). Sie waren das Objektive, denn die göttliche Stimme der lebendigen Natur sprach noch unmittelbar und allein durch sie, und der Mensch war geborgen in der großen, lebendigen Notwendigkeit, die um ihn und in ihm sich kundtat. So war alles Natürliche und Stoffliche nur Gefäß und durchscheinende Hülle eines Beseelten — und alles Göttliche und Große nahm selbstverständlich und notwendig irdisch-natürliche Gestalt an[12]). Und

8) Grundzüge. W. I/132 f.
9) Naiv.-Sent. W. XII/168.
10) Hölderlin, Hyperion.
11) Naiv.-Sent. W. XII/181 f.
12) Vgl. schon „die Götter Griechenlands“, W. I/156 die nach Schillers eigener Äußerung nur von dieser Geschichtsbetrachtung aus verstanden werden können.

dieses völlige Gleichgewicht, diese fraglose Gebundenheit an das heilige Gesetz der Natur war möglich, weil der Geist noch träumend nicht zu sich selber erwacht war. Mit der nie fehlenden Sicherheit des Schlafwandlers folgte er dem Zug der Natur, innerlich noch eins mit ihr. So konnte auch die Natur sich ihm ganz anvertrauen, mit ihrem tiefsten Geheimnis, denn jedes seiner Atemzüge kam ja aus ihrem eigenen Leben . . Und darum war die Erscheinung der griechischen Menschheit „ein Maximum, das auf dieser Stufe weder verharren noch höher steigen konnte“[13]).

Daß diese Charakteristik nie von einem Griechen hätte gegeben werden können, daß die Erkenntnis der ursprünglichen Einheit, deren späte Erscheinung im Zeitalter des Verstandes das Naive und das Geniale ist, erst nach ihrem Verlassen möglich ist, daß es sich also um ein Urteil der Distanz handelt, folgt unmittelbar aus der Sache[14]).

So stellt das Griechentum gleichsam den Urstand innerhalb der religiösen Geschichtsbetrachtung des Idealismus dar, der befreit ist von allen metaphysisch-mythologischen Hüllen, zurückgeführt in die Realität der Geschichte, aber ständig bezogen auf die „hinter“ aller Geschichte . . . „hinter dem Weltgebäude“[15]) stehende Gottheit. Und wenn die Gattung als Ganze dies Stadium auch lange verlassen hat, so ist es in einzelnen Schichten doch auch heute noch zu finden und der Einzelne durchläuft es in seinem Werden, das bei der Kindheit beginnt[16]).

Die Geschichtsbetrachtung des Idealismus war religiös, weil sie das Gesamtgeschehen sub specie aeternitatis, d. i. aus dem in der Erlebniseinheit des intelligiblen Ich erfahrenen unbedingten Sinngrunde heraus deutet. Sie ist mithin nicht

---

13) Ästh.-Erz. W. XII/22. Vgl. Naiv.-Sent. W. XII/881. „Da also der Grieche die Natur in der Menschheit nicht verloren hatte, so konnte er außerhalb dieser auch nicht von ihr überrascht werden. . . Einig mit sich selbst und glücklich im Gefühle seiner Menschheit, mußte er bei dieser als einem Maximum stillestehen und alles andere derselben zu nähern bemüht sein.“

14) Naiv.-Sent. 182.

15) ebd. 183.

16) ebd. 189.

schlechthin konstruktiv, sondern wie jede religiöse Geschichtsbetrachtung a posteriori, weil ihr a priori die Gewißheit des Unbedingten im Freiheitserlebnis ist. Von ihm aus fällt das Licht auch auf die Geschichte. Zu ihm hin muß ihr Gang führen. Das Kindheitsstadium liegt, wie das Paradies, noch jenseits von Gut und Böse, jenseits auch der Freiheit. Der Geist folgt noch unwissend und träumend der wissenden Führung der Natur, der wahren Natur nämlich, die durchaus nicht zu verwechseln ist mit der wirklichen[17]). Die Kategorie der Entscheidung kann innerhalb eines Bestimmtseins durch die Notwendigkeit der Natur noch nicht stattfinden.

Der biblische Urstandsgedanke kommt mit dem idealistischen nicht in Konflikt, denn er behandelt das Verhältnis des Menschen zur religiösen Realität, zu Gott. Er setzt in einem tiefen Sinn da ein, wo der idealistische Gedanke aufhört. Er ist ein Ausdruck dafür, daß der Mensch die ursprüngliche, auf unbedingtem Gehorsam beruhende, fraglose Gemeinschaft mit Gott verloren hat, und nicht mehr imstande ist, sie, die nun als Forderung an ihn herantritt, aus eigener Kraft wiederherzustellen. Aber auch der Idealismus kann, gerade wenn er die Kategorie der Freiheit ernst nimmt, die Erkenntnis des überzeitlichen Charakters der Bestimmung zum Bösen nicht vermeiden, der doch, weil er in das Intelligible hinüber greift, seine Gewißheit bedrohen muß. Hier bleibt einer der Ansatzpunkte, von denen aus die idealistische Anschauung weitergeführt werden kann. Doch auch das ist eigentlich erst recht möglich, wenn die Erfahrung der neuen religiösen Realität gemacht ist; auch hier ist die biblische Wirklichkeit Gottes die Voraussetzung.

Das Zeitalter der Harmonie in der Einheit mit der objektiven, wahren Natur ist vergangen. Aber wie der Einzelne

---

17) ebd. S. 233. „Die wirkliche Natur nämlich; aber von dieser kann die wahre Natur . . . nicht sorgfältig genug geschieden werden. Wirkliche Natur existiert überall, aber wahre Natur desto seltener, denn dazu gehört eine innere Notwendigkeit des Daseins . . Wirkliche menschliche Natur ist jede moralische Niederträchtigkeit, aber wahre menschliche Natur ist sie hoffentlich nicht; denn diese kann nie anders als edel sein."

es in der Kindheit wiederholt, so lebt es auch in seiner höchsten Erscheinung noch fort in dem Genie. Goethes Wesen war die Anschauung, an der sich Schillers Gedanken über das Genie bildeten. Es war die Erscheinug naiven Menschentums innerhalb des sentimentalischen Zeitalters, das Phänomen jener geheimen, nicht entzweiten Einheit von Natur und Geist, darin dieser dem objektiv Lebendigen, das ihn umfängt, noch nicht losgelöst gegenübergetreten ist, sondern, in unmittelbarer Einheit mit der Natur, sein Selbst noch gleichsam nur in ihrer moralischen Tiefe hat, — denn auch die wahre Natur ist moralisch und sie läßt den Geist trinken von den verborgenen Quellen des Daseins, nach denen der entzweite mühevoll nur und meist vergeblich sucht. Im Genie ist lebendige Totalität wie im Griechentum; nie verläßt es den Kreis der heiligen Natur, die ihm darum vertrauend ihre Rätsel enthüllt, und auch seine kühnsten Flüge führen über ihren Bezirk nicht hinaus, sondern sind nur Entdeckung neuer, ungeahnter Länder ihrer Unendlichkeit.

„Mit dem Genius steht die Natur im ewigen Bunde:
Was der eine verspricht, leistet die andre gewiß"[18]).

Hier wenn irgendwo tritt die reine und freie Schätzung der Natur, die ihren ganzen positiven Gehalt, wie ihn Goethe und Hamann darstellten, umfaßt, bei Schiller hervor, und doch verliert sie sich nicht darin, weil sie vom Standort des Unbe-

18) Vgl. das ganze schöne Gedicht „Kolumbus". W. I/148 f. Dazu Naiv.-Sent. S. 173 f. „Naiv muß jedes wahre Genie sein, oder es ist keins. Seine Naivität allein macht es zum Genie, und was es im Intellektuellen und Ästhetischen ist, kann es im Moralischen nicht verleugnen. Unbekannt mit den Regeln, den Krücken der Schwachheit und den Zuchtmeistern der Verkehrtheit, bloß von der Natur oder dem Instinkt, seinem schützenden Engel geleitet, geht es ruhig und sicher durch alle Schlingen des falschen Geschmackes . . . Nur dem Genie ist es gegeben, außerhalb des Bekannten noch immer zu Hause zu sein und die Natur zu erweitern, ohne über sie hinauszugehen. . . Es verfährt nicht nach erkannten Prinzipien, sondern nach Eingebungen und Gefühlen; aber seine Einfälle sind Eingebungen eines Gottes (alles, was die gesunde Natur tut, ist göttlich), seine Gefühle sind Gesetze für alle Zeiten und für alle Geschlechter der Menschen." Vgl. Der Genius. W. I/144 . . . „über Natur hinaus baut die Vernunft, doch nur in das Leere; du nur Genius, mehrst in der Natur die Natur."

dingten aus zu der tiefen Scheidung von Natur und Wirklichkeit fähig ist. Die leise Bewegung, die in der Beurteilung des Genialen sich seit dem Aufsatz über „Anmut und Würde" vollzogen hat[19]), ist eine Folge der inzwischen hergestellten echten Polarität von Natur und Geist, die gleicherweise göttlichen Ursprungs sind. Doch es wird sich zeigen, daß die prinzipielle Einordnung des Genies gleich geblieben ist. — So hat jedes Kind und auch der griechische Mensch etwas Genialisches an sich. Wird dieses zu rätselhafter, bleibender Höhe und Intensität gesteigert, dann entsteht unerforschbar und plötzlich das Genie, das wie ein Götterbote und Fremdling durch die Wirklichkeit geht, eine Erscheinung dessen, was war und ein Bild dessen, was sein soll — das „sich in Natur, Natur in sich" zu fühlen vermag und das eigentliche Wunder auf Erden ist[20]). Denn es ist ein dem Willen und der Tat gänzlich Entzogenes, es ist Offenbarung des göttlichen Seins durch die N a t u r — es ist reines Geschenk, reine Gnade. Und mit der gleichen dankbaren und preisenden Inbrunst, mit der der brennende, niemals rastende, vom heiligen Soll in unerhörtem Ernst und unaufhörlicher Anstrengung vorwärts getriebene Geist Schillers in dem Anblick des griechischen Seins Kühlung und Kraft und die sonst nirgends erlaubte Ruhe fand, umfaßte er das Wunder des Genies, das ihn stärkte auf seinem eigenen Wege, der ein anderer und schwerer war.

„Selig, welchen die Götter, die gnädigen, vor der Geburt schon Liebten . . . . . .

Groß zwar nenn ich den Mann, der sein eigener Bildner und Schöpfer,

19) Vgl. W. X I/208 Anm. Dort heißt es von dem Genie, daß es „überhaupt in seinem Ursprunge wie in seinen Wirkungen mit der architektonischen Schönheit vieles gemein hat. Wie diese, so ist auch jenes ein bloßes Naturerzeugnis, und nach der verkehrten Denkart der Menschen, die, was nach keiner Vorschrift nachzuahmen und durch kein Verdienst zu erringen ist, am höchsten schätzen, wird . . das Genie mehr als erworbene Kraft des Geistes bewundert."

20) Vgl. auch „d e r G e n i u s" W. I/124 f. „Jenes Gesetz, das mit ehernem Stab den Sträubenden lenket, dir nicht gilt's. Was du tust, was dir gefällt, ist Gesetz . . . du nur merkst nicht den Gott, der dir im Busen gebeut, nicht des Siegels Gewalt, das alle Geister dir beuget. Einfach gehst du und still durch die eroberte Welt."

Durch der Tugend Gewalt selber die Parze bezwingt;
Aber nicht erzwingt er das Glück, und was ihm die Charis
Neidisch geweigert, erringt nimmer der strebende Mut.
Vor Unwürdigem kann dich der Wille, der ernste bewahren,
Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab"[21]).

Zwischen dem ersten und dem zweiten Takt der Geschichte liegt der tiefe, unerklärliche Bruch, der Sündenfall der zerrissenen Einheit des Menschen mit dem Geist und der Seele des Alls, der die in sich vollendete, mühelos schöne Gestalt des griechischen Geistes, der unter der Notwendigkeit der Natur stand, vernichtete und nun die dunkle, umwölkte, aber unendliche Kampfesbahn eröffnete, die zu der Sternenhöhe der ewigen Bestimmung der Menschheit führt. Es ist das Erwachen des der Natur träumend gehorchenden Geistes zu sich selber; im Moment, da sich die Unendlichkeit der Innerlichkeit vor ihm auftut, da er sich gleichsam selber zu eigen nimmt, zerbricht die unmittelbare Einheit mit der objektiven Seele des Alls, der lebendige Strom des Lebens, der ihn mit allen Wesen, in inniger Verwandtheit einte, stockt; der Welt, die sich *in* ihm auftut, tritt zugleich fremd, unheimlich, rätselhaft, bedrohend die Welt *außer* ihm gegenüber als die Welt des Zwanges und der Gewalt und der Knechtschaft. Zwei Mächte ringen um das erwachte Ich und der Wille steht auf. Es kommt zur Möglichkeit und Notwendigkeit der Entscheidung. Der Wille als das Vermögen, ein Ziel mit unendlicher Kraft zu umfassen, vermag beides: Er kann das Unbedingte ergreifen und in einer neuen, seiner Unendlichkeit entsprechenden Notwendigkeit die verlorene Freiheit *suchend* wiederfinden, — und er kann in der tiefen Verirrung, die das Böse hervorbringt, das ihm gegenüberstehende Endliche, das empirische Ich sich als Ziel setzen. Dann aber würde er der Dämonie der Hybris zum Opfer fallen, die ihn in die tiefste, weil von einem Schein von Freiheit verhüllte Knechtschaft hinabwirft.

„Seine Fesseln zerbricht der Mensch, der Beglückte, zerriß er
Mit den Fesseln der Furcht nur nicht den Zügel der Scham!
Freiheit! ruft die Vernunft, Freiheit! die wilde Begierde,

---

21) Vgl. das ganze Gedicht „*das Glück*". W. I/121 f.

Von der heilgen Natur ringen sie lüstern sich los.
Ach, da reißen im Sturm die Anker, die an dem Ufer
Warnend ihn hielten, ihn faßt mächtig der flutende Strom.
Ins Unendliche reißt er ihn hin, die Küste verschwindet,
Hoch auf der Fluten Gebirg wiegt sich entmastet der Kahn.
Hinter Wolken verlöschen des Wagens beharrliche Sterne,
Bleibend ist nichts mehr; es irrt selbst in dem Busen der Gott"[22]).

Wohl versucht der Verstand, an die Stelle der alten Notwendigkeit eine neue zu setzen: „Regel wird alles und alles wird Wahl und alles Bedeutung"[23]), aber diese neue Schöpfung in und über der alten wird unterwühlt und morsch durch die Quelle des Bösen, durch die Ursünde der Verwechslung des Unbedingten mit dem Endlichen, des Heiligen mit dem eigenen Ich, und während der Himmel sich verfinstert, geht auch die notwendige Stimme in der eigenen Brust unter im Chaos dessen, was Fichte den „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit" genannt hat,

— „bis die Natur erwacht, und mit schweren ehernen Händen
An das hohle Gebäu rühret die Not und die Zeit. . ."[24]).

Wo aber das heilige Soll vernommen wird, da tritt an die Stelle der müheloſen Unmittelbarkeit die nie rastende Anstrengung des Kampfes und der Entscheidung, das Leben wird zum „ewigen Gefechte". Das neue Große, in dem sich die ganze wiedergewonnene religiöse Gewißheit des Idealismus widerspiegelt, ist, daß diese Wendung unendlich bejaht wird, weil sich jenseits ihrer ein höchstes Ziel geöffnet hat. Wohl ist die bekannte und geliebte Heimat zur Fremde und der Mensch ein „Pilgrim" geworden, — niemand hat mit so leiderfüllter Sehnsucht die verlorene Heimat gesucht, wie Hölderlin und es gibt kein Lied ihrer Schönheit, das dem seinen gliche — bis in sich selber hinein entzweit vernimmt er überall nur den tiefen Widerspruch von Sollen und Sein, aber er wendet sich nicht zurück, in klagender Sehnsucht, das Verlorene wiederzufinden, sondern ergreift, Rousseau überwindend, ein Hö-

22) 23) Der Spaziergang. W. I/132 ff.
24) ebd.

heres; das „dritte Reich", in dem die Bewegung des Geistes, herrührend von dem Einen, das „hinter" allem ist, zur Ruhe kommt, das Reich des Ideals[25]). Das Ideal der neuen Einheit von Sein und Freiheit aber bleibt transzendent.

Von der Wirklichkeit, in der sich mit dem tiefer erkannten Soll auch die Kluft, die es von dem Sein trennt, vertieft, in der mit der wachsenden Freiheit auch die dämonische Ursünde jener irreligiösen Verwechslung wächst, ist der Mensch verlassen; der Glaube an die Wirklichkeit der geforderten Einheit allein, an die Realität dessen „was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn", „kann den Menschen mit allen den Übeln versöhnen, denen er auf dem Wege der Kultur unterworfen ist"[26]). Der Blick geht nach vorwärts. Eine höhere Notwendigkeit, die durch die unbedingte Innerlichkeit hindurchgeht, ist in dem heiligen Soll emporgestiegen. „Jene Natur, die du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht wert. Sie liegt hinter dir, sie muß ewig hinter dir liegen. Verlassen von der Leiter, die dich trug, bleibt dir jetzt keine andere Wahl mehr, als mit freiem Bewußtsein und Willen das Gesetz zu ergreifen oder rettungslos in eine bodenlose Tiefe zu fallen"[27]). Die Folge ist jene notwendige religiöse Spannung, die bei Schiller in der Gestalt einer doppelten Möglichkeit auftritt: Entweder der Mensch erquickt sich am Anblick der ursprünglichen Einheit, und das Land der Herkunft wird zum Symbol und zur Verheißung des Landes der Bestimmung. „Ideal wird, was Natur war" (Hölderlin). Oder der Mensch durchlebt den Widerstreit von Sollen und Sein, das Leid der Entzweiung bis in die letzte Tiefe, da die

25) über Rousseau Naiv.-Sent. W. XII/204 f. „Bald durch Leidenschaft, bald durch Abstraktion angespannt, bringt er es selten oder nie zu der ästhetischen Freiheit, welche der Dichter seinem Stoffe gegenüber behaupten . . muß . . . Seine leidenschaftliche Empfindlichkeit ist schuld, daß er die Menschheit, um nur des Streits in derselben recht bald los zu werden, lieber zu der geistlosen Einförmigkeit des ersten Standes zurückführt, als jenen Streit in der geistreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt sehen . . . . will."

26) Naiv.-Sent. W. XII/223.

27) ebd. 178.

Preisgabe des Seins die letzte Möglichkeit bleibt, dem Sollen die Treue zu halten, und er, getragen von den Flügeln der ewigen Freiheit auch die Existenz selber opfert.

Wie das Kind inmitten der nach dem Himmelreich fragenden Jünger, so steht in dem ersten Falle Natur und Kindheit und die beide herrlich vereinigende Welt des Griechentums vor der Seele, die in der schmerzhaften Zerrissenheit der Gegenwart sich ein Zwiespältiges, ein Nichts dünkt neben jener ursprünglichen Einfalt. Aber die wehmütige Trauer dieser Betrachtung lädt nicht zur Rückkehr zu der verlassenen, sondern zum mutvollen Streben nach der verheißenen Stufe ein[28]).

Im Kampf mit der Gegenwart wie in der Klage um die Vergangenheit bleibt die Verkündigung der ewigen Zukunft doch heimlich der einzige Stoff des Dichters, der, zwischen beiden Stufen lebend, das Licht des Zieles mit der Fülle des Ursprungs verbinden muß, der das Unendliche sagen darf und es doch nur in einem in sich selber ruhenden Endlichen sagen kann. Auch der sentimentalische, in der Idee existierende Dichter kann allein in und aus der Natur gestalten. Denn „auch jetzt ist die Natur noch die einzige Flamme, an der sich der Dichtergeist nährt"[29]). In ihr fühlt er sich umfangen von der Fülle des Seins, das dem lebendigen Maße eines ewigen, in der Gebundenheit freien Rhythmus folgt:

---

28) An Humboldt, Leitzmann 119. „Das Reich der Schatten" ausgenommen ist mir „Natur und Schule" unter meinen Gedichten das liebste . . . die Auflösung soll durch das Herz, aber nicht durch den Verstand verrichtet werden; die Betrachtung, daß der Mensch sich von der Natur entfernen mußte, kann nie verhindern, daß der Verlust jenes Zustandes nicht schmerzt, und nur an diesen hält sich der Poet." Naiv.-Sent. 202 f. „Wie der Unwille bei der pathetischen, und wie der Spott bei der scherzhaften Satire, so darf bei der Elegie die Trauer nur aus einer durch das Ideal geweckten Begeisterung fließen . . . der Inhalt der dichterischen Klage kann also niemals ein äußerer, jederzeit nur ein innerer idealischer Gegenstand sein; selbst wenn sie einen Verlust in der Wirklichkeit betrauert, muß sie ihn erst zu einem idealischen umschaffen." Vgl. auch „über Matthisons Gedichte". W. XV I/269.

29) ebd. S. 187.

„Und dir rauschen umsonst die Harmonien des Weltalls,
Dich ergreift nicht der Strom dieses erhabnen Gesangs,
Nicht der begeisterte Takt, den alle Wesen dir schlagen,
Nicht der wirbelnde Tanz, der durch den ewigen Raum
Leuchtende Sonnen schwingt in kühn gewundenen Bahnen?
Das du im Spiele doch ehrst, fliehst du im Handeln, das Maß"[30]).

An dieser Stelle muß auch kurz auf Schillers Stellung zu Goethe eingegangen werden, die das ganze Problem von einem konkreten Fall aus beleuchtet. Die Schwierigkeit, dies umfassende Verhältnis gleichsam im Vorübergehen zu begreifen, liegt auf der Hand. Eine erschöpfende Darstellung ist hier nicht möglich. Doch bedürfen gerade die modernen einseitigen Darstellungen einer Ergänzung.

Der tiefen Abneigung Schillers gegen Goethe, die noch 1791 bestand, folgte eine noch tiefere Freundschaft. Schiller hatte die Größe der Anlage und die Gunst des Geschicks, durch die Goethe ausgezeichnet war, bewundert. Aber er mißtraute seinem Charakter, der ihm, der Begeisterung und der unbedingten Hingabe ganz entratend, als ein höchst verfeinerter Lebensgenuß, als eine höchst potenzierte Selbstsucht erschien. „. . . er hat auch gegen seine nächsten Freunde kein Moment der Ergießung; er ist auch an nichts zu fassen; ich glaube in der Tat, er ist ein Egoist in ungewöhnlichem Grade. Er besitzt das Talent, die Menschen zu fesseln . . . aber sich selbst immer frei zu behalten. Er macht seine Existenz wohltätig kund, aber nur wie ein Gott, ohne sich selbst zu geben; dies scheint mir eine konsequente und planmäßige Handlungsart, die ganz auf den höchsten Genuß der Eigenliebe kalkuliert ist. Ein solches Wesen sollten die Menschen um sich herum nicht aufkommen lassen. Mir ist er dadurch verhaßt, ob ich gleich

30) Der Tanz. W. I/120 f. vgl. auch den Schluß des Gedichtes „Menschliches Wissen". W. I/140, wo es von dem Gesetze suchenden Astronomen heißt:

„Aber versteht er darum der Sphären mystische Tänze,
Weil ihm das Sternengewölb sein Paniglobium zeigt?"

seinen Geist von Herzen liebe und groß von ihm denke“[31]). Auch Goethe empfand die Geschiedenheit: „Niemand konnte leugnen, daß zwischen zwei Geistesantipoden mehr als ein Erddiameter die Scheidung mache“[32]). Aber als in dem denkwürdigen ersten Jenenser Gespräch sich Schiller der von ferne bewunderte Geist erschloß, als sein Geheimnis, die Grundidee seines Daseins blitzartig in ihm aufleuchtete, da schlug die erstaunende Freude alles Widerstrebende nieder, denn es war die Idee dessen, was Schiller im Griechentum und in der Natur verehrte, selber, die ihm hier lebendig und gleichsam leibhaftig begegnete. Goethe stand vor ihm als die Verkörperung jener ursprünglichen Einheit, der noch unmittelbar und unverfälscht die heilige Stimme der wahren Natur erklingt. Wie Kant ihm die Gewißheit des reinen Soll gegeben hatte, so gab Goethe ihm die Gewißheit des reinen Sein[33]). Beide verhalfen Schiller zur Herstellung derjenigen ihm allein eigentümlichen, echten, religiösen Polarität, innerhalb derer er den Weg zum Ideal beschritt. Wieder wurde Schiller nur umso tiefer er selbst — und es ist eine müßige Frage, ob und wieweit er es ohne Goethe geworden wäre. Immer wird das Zufällige durchsichtig in seiner schicksalhaften Tiefe, wenn es das Bedeutende hervorbringt und ermöglicht.

Und was empfing Goethe von Schiller? War es nur „Intelligenz und Aktivität?“ (Gundolf)[34]). War es nur eine

31) Sch.-K. II/21; vgl. dazu „Über Egmont“. W. XVI/179ff. „Durch seine schöne Humanität, nicht durch Außerordentlichkeit, soll dieser Charakter uns rühren; wir sollen ihn liebgewinnen, nicht über ihn erstaunen. Diesem letzteren scheint der Dichter so sorgfältig aus dem Wege gegangen zu sein, daß er ihm eine Menschlichkeit über die andere beilegt, um ja seinen Helden zu uns herabzuziehen — daß er ihm endlich nicht einmal so viel Größe und Ernst mehr übrig läßt, als unserer Meinung nach unumgänglich erfordert wird, diesen Menschlichkeiten das höchste Interesse zu verschaffen. . .“

32) Sch.-G. I/VIII.

33) Sch.-G. I/8 f. „Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen . . . Eine große und wahrhaft heldenmäßige Idee, die zur Genüge zeigt, wie Ihr Geist das reiche Ganze seiner Vorstellungen in einer schönen Einheit zusammenhält . . . In Ihrer richtigen Intuition liegt alles und weit vollkommener, was die Analysis erst mühsam sucht. . .“

34) A. a. O. 476.

„etwas zahlreiche Familie von Begriffen", die er Goethe, der „ein Königreich zu regieren" hätte, entgegengesetzte?[35]) — wobei freilich der „Begriff" etwas mehr besagt als der gleiche moderne Ausdruck, der seit der Zerstörung des Idealismus und seit Nietzsche und Spengler völlig nominalistisch entwertet ist.

Für das Verständnis liegt alles in der richtigen Erfassung des Unterschiedes des Naiven und des Sentimentalischen, der Natur und der Idee, das heißt, die letztere darf nicht rationalistisch oder erkenntnistheoretisch verstanden werden, sondern unbedingt lebendig, religiös. Denn nicht das wirklich gelebte Leben und der nur gedachte Gedanke stehen sich gegenüber, sondern — die Stufe der Natur und die Stufe der Freiheit. Und zwar leben im Grunde beide, Goethe und Schiller von dieser Polarität, nur daß sie nicht in dem gleichen Pol das Zentrum ihres Lebens hatten.

Das Naive war das Geniale an Goethe, aber es war keineswegs eine ursprüngliche, sondern eine mit der Kraft des Genies herbeigeführte Naivität. Sie war mit einer bewunderungswürdigen Stärke des Geistes wieder errungen, als der vom Goetz, Werther, Prometheus und Urfaust herkommende Dichter im Süden das Erlebnis der Klassik, die Vision des Griechentums gehabt hatte. „In derjenigen Lebensepoche, wo die Seele sich aus der äußeren Welt ihre innere bildet, von mangelhaften Gestalten umringt, hatten Sie schon eine wilde und nordische Natur in sich aufgenommen, als Ihr siegendes, seinem Material überlegenes Genie diesen Mangel entdeckte und von außen her durch die Bekanntschaft mit der griechischen Natur davon vergewissert wurde. Jetzt mußten Sie die alte, Ihrer Einbildungskraft schon aufgedrungene schlechtere Natur, nach dem besseren Muster, das Ihr bildender Geist sich schuf, korrigieren . . . Sie hatten also eine Arbeit mehr . . . Nun, da Sie ein Deutscher geboren sind, da Ihr griechischer Geist in diese nordische Schöpfung geworfen wurde, so blieb Ihnen keine andere Wahl, als entweder selbst zum nordischen Künstler zu werden oder Ihrer Imagination das, was ihr

35) Sch.-G. I/9 (23. 8. 94).

die Wirklichkeit vorenthielt, durch Nachhilfe oder Denkkraft zu ersetzen und so gleichsam von innen heraus, auf rationalem Wege, ein neues Griechenland zu gebären“[36]). Aus der zweiten Stufe, der Stufe der Kultur und der Entzweiung, des unendlichen Widerstreits von Sollen und Sein mußte er, sich selber vergessend, gleichsam heimkehren in die erste Stufe, in die gefühlte und gelebte unmittelbare Einheit mit der ewigen Natur. Ihren Herzschlag in dem seinen zu vernehmen und ihrem lebendig-heiligen Gesetz der Notwendigkeit sich willig und demütig zu beugen, das war Sinn und Ziel der Bahn, die Goethe beschritten hatte, und mit tiefem Entzücken fand er in Schillers Worten die Idee seines Lebens zum ersten Male gedeutet und mit herrlicher Klarheit ausgesprochen. Die Idee seines Lebens? — das heißt, er wollte ein Grieche werden „auf rationalem Wege“, er wollte aus Freiheit zurückfinden zum ersten Reich, denn er war von Geburt ein Bürger des zweiten. Er wollte die Unendlichkeit des Geistes, die die Harmonie zerriß und mit der feindseligen Abkehr von der Natur alle Schönheit schon ihrer Möglichkeit nach vernichtete, wieder zurückführen in die in sich geschlossene Endlichkeit des Einmaligen, des Individuellen und Lebendigen. Aber daß es eine Rückkehr, eine Idee war, das zeigt, daß auch Goethe jene Polarität der zweiten Stufe niemals ganz verlassen konnte, auch das Genie konnte die Einheit nicht so wiederherstellen, daß sie unverlierbar und gleichmäßig das untrügliche Gesetz seines Daseins wurde. Und es blieb die Gefahr, daß statt der heiligen und reinen Notwendigkeit der göttlichen Natur — die Wirklichkeit und die Realität das knechtende Gesetz wurde, was das Ende der Kunst und das Versanden des Lebens zugleich bedeutete. Hier setzt die Mission Schillers an Goethe ein; nachdem er ihn wie keiner zuvor verstanden hatte, konnte er mit der Kraft der vom Unbedingten lebenden Begeisterung den Pol der Freiheit stärken, von dem auch Goethe lebte, den er nie verlassen konnte, aus dem er gerade die Kraft nahm, die durch sein Genie gegebene Möglichkeit der Rückkehr zum Griechentum zu realisieren. Es ist ganz richtig, daß

36) edd.

Goethe Schiller „Aktivität" verdankt, nur muß man wissen, wie das möglich und notwendig war. Seine „heldenmäßige Idee", wieder ein Grieche zu werden, um Künstler, um Dichter sein zu können, war ein Entschluß der Freiheit und konnte nur durchgeführt werden innerhab der wachen Spannung von Sein und Freiheit. Ließ diese nach, so trat an die Stelle der Natur die Wirklichkeit, und an die Stelle der Jugend das Alter. So ist das große Wort Goethes zu verstehen, das die Bedeutung Schillers für sein Leben zeigt, die sich mit der seinigen für Schiller wohl mißt, die Bedeutung, welche das Phänomen dieser Freundschaft, das durch die schiefen und flachen modernen Erklärungen so rätselhaft ist, in seiner Größe und Tiefe enthüllt: „Sie haben mir eine zweite Jugend verschafft und mich wieder zum Dichter gemacht, welches zu sein ich so gut als aufgehört hatte", schrieb er an Schiller; kurz zuvor hatte dieser gesagt: „. . . Ihnen aber muß ich den Spruch zu Herzen führen, trachtet nach dem, was droben ist, so wird Euch das übrige alles zufallen"[37]).

Die Bedeutung Goethes für Schiller aber, über die oben gehandelt wurde, hat er selber ausgesprochen: „. . . für den Menschen, der von der Einfalt der Natur einmal abgewichen und der gefährlichen Führung seiner Vernunft überliefert worden ist, ist es von unendlicher Wichtigkeit, die Gesetzgebung der Natur in einem reinen Exemplar wieder anzuschauen, um sich von den Verderbnissen der Kunst in diesem treuen Spiegel wieder reinigen zu können"[38]), und an Goethe: „Ich empfinde es ganz erstaunlich, was Ihr näheres Einwirken auf mich in mir verändert hat, und obgleich an der Art und dem Vermögen selbst nichts anders gemacht werden kann, so ist doch eine große Läuterung in mir vorgegangen"[39]).

Und schließlich: diese einzigartige Begegnung fiel in eine Zeit, in der beide Dichter das Erlebnis der Klassik gehabt hatten. Goethe war in der Antike und der griechischen Kunst die Idee der Kunst überhaupt erschienen, als Erhebung aller zu-

37) Sch.-G. II/159; vgl. Sch.-G. III/10 und Sch.-G. II/177.
38) Naiv.-Sent. W. XII/224.
39) Sch.-G. I/216.

fälligen Wirklichkeit in die Sphäre beseelter, vom lebendigen Gesetz der Notwendigkeit durchfluteter, plastisch vollendeter Geistnatur. Schiller aber hatte durch die große Krisis seines Lebens die Freiheit der Kunst als Erscheinung der Erfüllung des Sollen im Sein, in der Einheit von Natur und Geist, im geahnten und geglaubten dritten Reich erkannt. Für beide war die Kunst dem Zufall und der Vergänglichkeit der empirischen Polaritäten entrückt, und ihre Heimat in einem ewigen „über" der Wirklichkeit liegenden Reiche reinen Menschentums erkannt, dem der Dienst des Künstlers gehört. In der Objektivität, in der reinen Form, in der Wirklichkeits-Ferne drückt sich dies klassische Prinzip aus. „Die fernende Erinnerung, welche Schiller von dem klassischen Menschen fordert, ist in Wahrheit die ewig klassische Forderung dauernder Gegenwärtigkeit. Ferne heißt hier nicht Ferne der Zeit, sondern Ferne von der Zeit, und das heißt Gegenwart" (Strich)[40]). In der Idee der Klassik trafen sich die beiden größten schaffenden Geister tatsächlich „auf halbem Wege". Wie Goethe einmal zu Eckermann sagt: „Mein Verhältnis mit Schiller war so einzig, weil wir das herrlichste Bindungsmittel in unseren gemeinsamen Bestrebungen fanden und es für uns keiner besonderen Freundschaft mehr bedurfte".

Damit ist die Grundlage gegeben, auf der das historische Verhältnis von Schiller und Goethe von der Geschichtsbetrachtung Schillers aus und als ihre Illustration in seiner prinzipiellen Bedeutung erfaßt werden kann.

Das Genialische an Gothe war das Naive, das er mit wundervoller Sicherheit zu seinem eigensten Besitz und Lebenselement zu machen vermochte[41]). Nun kennt aber die Be-

---

40) a. a. O. S. 43.

41) Vgl. „über Iphigenie auf Tauris". W. XVI/196. „In griechischer Form, deren er sich ganz zu bemächtigen gewußt hat, die er bis zur höchsten Verwechslung erreicht hat, entwickelt er hier die ganze schöpferische Kraft seines Geistes und läßt seine Muster in ihrer eigenen Manier hinter sich zurück. — Man kann dieses Stück nicht lesen, ohne sich von einem gewissen Geiste des Altertums angeweht zu fühlen, der für eine bloße, auch die gelungenste Nachahmung viel zu wahr, viel zu lebendig ist."

wegung des Geistes zutiefst kein Zurück. Nur wenn man von dem oben dargestellten dreitaktigen Rhythmus der Geschichte ausgeht, in dem die Erde die Herrlichkeit des dritten Reiches nicht mehr zu tragen vermag, kann man das Verhältnis Schillers zu Goethe deuten. Schiller hat die ihm seiner Anlage nach so auch gar nicht mögliche Rückkehr zur Objektivität der Natur gemieden. Er blieb, was er war: ein Bürger des zweiten Reiches und als Dichter sentimentalisch. Das hatte ein doppeltes zur Folge:

Der Geist ist im Unbedingten zur absoluten Bestimmung seiner selbst erwacht, neben die Natur und gegen sie getreten. Die unmittelbare Bestimmung durch die Natur erscheint ihm jetzt nicht mehr als das Höchste, sondern als Gefahr, als Naturseligkeit, als Bedrohung der Freiheit durch eine äußere Abhängigkeit. Der Mensch vermag nicht mehr in liebender Hingabe an die allebendige Natur sich gleichsam als ihr höchstes Kind zu fühlen, und er vermag sich auf seinen Dämon, die magische Sprache der Natur, die dem ertönt, der eines ist mit ihr, nicht mehr zu verlassen. An die Stelle der unbeständigen Gefühle tritt der Gedanke, der von dem ewig Einen herkommt, tritt das Gewissen, das nur eine einzige Forderung kennt. Und dem sich von ihr Trennenden verschließt sich auch die Natur. Als äußere Wirklichkeit, den Geist mit Gewalt in das Ungefähr ihres Werdens und Vergehens ziehend, tritt sie ihm gegenüber. Der Mensch wird ein Einzelner — ausgeschlossen von der seligen Gemeinschaft, mit der Natur alle Wesen unter sich verbindet, irrt er heimatlos durch die entgötterte Welt, mit dem Fluche des Abfalls. Nur von dem Einem, das über aller Natur, aus aller Natur ihn herausreißend, in ihm selber glüht, lebt er, und sein Bewußtsein sucht eine Welt sich aufzubauen, die doch aus dem Sollen nicht in das Sein, aus der Gültigkeit nicht in die Realität findet.

Und der Dichter, der doch von dem Einmaligen und Individuellen lebt, der die gegenständliche und anschauliche Totalität braucht, die allein innerhalb der Natur gegeben ist und auf dem Wege über die Natur gefunden werden kann — er steht gleichsam mit leeren Händen da, mit einem „unbeding-

ten Vermögen", das mehr Hindernis ist als Vorteil, mit einer „etwas zahlreichen Familie von Begriffen". Die Unmittelbarkeit des Gefühls, die Kategorie des Ästhetischen schlechthin, der Quell aller dichterischen Schöpfung, der Weg über die Unmittelbarkeit der Leidenschaft, die das Einmalige ist und das Notwendige zugleich und gleichsam das Vulkanische der Natur, in der man ihr bis in ihr glühendes Herz sieht, die Lyrik des reinen Gefühls und die Tragik des reinen Schicksals, das alles ist ihm verwehrt — nur des Geistes heiliges und notwendiges Soll ist ihm das Unmittelbare. In Schiller ist das noch in Shakespeare schlummernde und von Goethe gewaltsam zurückgedrängte Problem des Verhältnisses des Ästhetischen zum Religiösen, das seit Renaissance und Reformation von aller metaphysischen Gegenständlichkeit gelöst und in das Unbedingte der reinen Innerlichkeit überführt war, akut geworden. Jenes Problem, das seit dem Erwachen des modernen Geistes aufgegeben war, das in dem zwischen Reformation und Idealismus liegenden Kampf gegen das wieder eingedrungene Mittelalter geschlummert hatte und das im Augenblick der neuen religiösen Lösung erwachte, wurde außerhalb der Kirche gesehen und in Angriff genommen, und noch heute ist es, mit Ausnahme von Kierkegaard, den es zeitlebens beschäftigte, den man aber schwerlich dem kirchlichen Christentum einrechnen darf, von der theologischen Ethik kaum beachtet. Schiller ist zuerst auf dieses Problem gestoßen, das für ihn nicht ein theoretisches, sondern ein wahrhaft „existenzielles" war, und hat es der idealistischen Gesamtlösung gemäß beantwortet.

Jetzt erst kann das Wort von der „überwiegenden Intellektualität" Schillers verstanden werden, nach dem erkannt ist, was in der Sprache des Idealismus „Intellektualität" besagt. Daß Goethe, dem Rufe seines Genius folgend, Natur zu seiner Gottheit erhob, bedeutete künstlerisch seine Vollendung. Dem still und rein sich Hingebenden öffnete sie ihr tiefstes Geheimnis und die Fülle ihrer lebendigen Schätze. In sich selber, in der reinen, einmaligen Individualität schaute und empfand er das Einssein mit dem strömenden,

flutenden All der Natur, fühlte er beglückt ihr ewiges Gesetz, das in der unendlichen Fülle dasselbe ist. Und das Gefühl, das nur lebt in allem Subjektiven und Konkreten, erfaßte in den hundert Gestalten um sich und in sich und in allen Verwandlungen nur die eine, ewig-junge Gottheit, im Gegenständlichen begegnete ihm das Absolute, im Einzelnen das Allgemeine, im Individuellen das Gesetz der Notwendigkeit. Darum pries er die Gottheit, wenn er sein eigenes Gefühl sang, darum nahm das zeitlos Lebenige Gestalt an, wenn er seine eigene Seele in ein Bild faßte, und jedes in gegenständlicher Geschlossenheit in sich selber ruhende Kunstwerk war ein Gleichnis und mehr als ein Gleichnis der heiligen Natur, die alles ist und doch eines. Und wie er im Aussprechen seiner selbst das Objektive selber gestaltete, so bildete sich Goethe zur reinen Individualität, zur Persönlichkeit, in deren Geschlossenheit eben die Natur selber sich vollendet[42]). Diese Wendung zur Antike — wenn dieser Begriff im geschichtsphilosophischen Sinne als unbedingte Herrschaft der Natur gefaßt wird, umfaßt weit mehr als die sogenannte klassische Periode. Goethe vollzog sie nicht zu einem Teil, sondern mit seinem ganzen Wesen und sie gab ihm künstlerisch den unendlichen Vorzug vor Schiller und machte seine Kunst — ähnlich der griechischen — zu einem Maximum, das nicht übertroffen werden konnte. — In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, ist es zu verstehen, wenn Schiller sich arm neben dem Freunde dünkt, wenn er in der Anfechtung des Kampfes ihn beneidet. Denn mühelos und von selber strömt Goethe zu, wonach Schiller in unaufhörlicher Anstrengung ringt. Er braucht nur sein Gefühl, nur sich selber und sein Erleben auszusprechen.

42) Vgl. Strich, S. 45 a. a. O. „Persönlichkeit heißt die geschlossene Form des Menschen, die das Gesetz des Daseins in sich selber besitzt und auswirkt, ohne über sie hinauszustreben und sich unendlichem Einfluß offen zu halten und sich dem Strome der Zeit einzuschmelzen, heißt die nach allen Seiten umgrenzte Gestalt, die Ganzheit, die kosmische Rundung. Sie ist das höchste Glück, denn sie macht selig in sich selbst und schließt die Sehnsucht ab und aus. Diese klassische Geschlossenheit ist es zu tiefst, welche der Grund für Goethes oft bemerkte Selbstsucht in der Liebe war . . . Goethe sagte einmal zu Knebel, er lebe wie die unsterblichen Götter und habe weder Freude noch Leid".

Nirgends trat dieser, allein von der hohen griechischen Stufe aus verständliche Realismus Goethes Schiller eindrucksvoller entgegen als im Wilhelm Meister. „Ohnehin gehört es zu dem schönsten Glück meines Daseins, daß ich die Vollendung dieses Produkts erlebe, daß sie noch in die Periode meiner strebenden Kräfte fällt, daß ich aus dieser reinen Quelle schöpfen kann; und das schöne Verhältnis, das unter uns ist, macht es mir zu einer gewissen Religion, Ihre Sache hierin zu der meinigen zu machen, alles was in mir Realität ist, zu diesem tiefsten Spiegel des Geistes auszubilden, der in dieser Hülle lebt, und so in einem höheren Sinne des Wortes den Namen Ihres Freundes zu verdienen. Wie lebhaft habe ich bei dieser Gelegenheit erfahren . . . daß es dem Vortrefflichen gegenüber keine Freiheit gibt als die Liebe. Ich kann Ihnen nicht beschreiben, wie sehr mich die Wahrheit, das schöne Leben, die einfache Fülle dieses Werks bewegte . . . Ruhig und tief, klar und doch unbegreiflich wie die Natur, so wirkt es und so steht es da, und alles, auch das kleinste Nebenwerk, zeigt die schöne Gleichmäßigkeit des Gemüts, aus dem es geflossen ist“[43]). Hier zeigt sich die Tatsächlichkeit der Einheit von Sollen und Sein; auch die Natur ruht auf einem unbedingten Grunde, und wo nur die Verbindung mit ihr, der objektiven, ewigen Macht unmittelbar und wahr ist, da ist Religon. „Die gesunde und schöne Natur braucht wie Sie selbst sagen, keine Moral, kein Naturrecht, keine politische Metaphysik; Sie hätten ebensogut auch hinzusetzen können, sie braucht keine Gottheit, keine Unsterblichkeit, sich zu stützen und zu halten . . .“ — Deswegen, weil sie selber sich in reinem Gehorsam regieren läßt von dem gefühlten Gesetz der Gottheit. Und wenn Schiller im Hinblick auf Wilhelm Meister fragt: „. . . ist er Realist genug, um nie nötig zu haben, sich an der reinen Vernunft zu halten? Ist er es aber nicht, — sollte für die Bedürfnisse des Idealisten nicht etwas mehr gesorgt sein?“ — so tut er es nicht, um den Realismus Goethes durch einigen Idealismus zu verbessern, sondern um ihn zur Vollendung zu bringen: „mein Wunsch geht blos dahin, daß Sie die Materien quaestionis nicht umgehen,

43) Sch.-G. I/168. (7. 96.)

sondern ganz auf Ihre Weise lösen möchten. Was bei Ihnen selbst alles spekulative Wissen ersetzt und alle Bedürfnisse dazu Ihnen fremd macht, wird auch bei Meistern vollkommen genug sein“[44]).

Aber die ungeteilte Freude, mit der Schiller seinen Blick auf der ursprünglichen Harmonie ruhen ließ, die in W. Meister als werdend, in Natalie als vollendet sich darstellt, ist die gleiche, vom Ideal herkommende und zu ihm hinstrebende, die er angesichts des Griechentums empfand. Die Größe der Goetheschen Lösung zeigte ihm die unendlich größere und schwerere Aufgabe, die hier immer nur annäherungsweise erfüllt werden konnte. Vor Schillers Augen stand das dritte Reich der Idealität, in dem der unbedingte Gehalt des Geistes in die Fülle der Natur eingegangen war und sich verschmolzen hatte zu der neuen, idealistischen Totalität, die die unendliche Fülle der Natur mit der unbedingten Freiheit des Geistes verband, eine Idee, die heldenmäßiger ist und größer als das Unternehmen der Wiedergeburt der Antike durch das naive Genie. Körner hat das erkannt, wenn er schreibt: „In deinen früheren Arbeiten zeigte sich ungebildete Kraft, ein Streben nach Größe, Gedankengehalt, erschütternder Wirkung, — kurz nach dem, was man als das Charakteristische dem Schönen entgegensetzen kann. In beiden scheint mir ein Trieb nach dem Unendlichen — das Wesentliche des Kunsttalents — zum Grunde zu liegen, nur ist es bei dem Charakteristischen auf die einzelnen Teile, — bei dem Schönen auf die Verbindung des Ganzen gerichtet. Es gibt nämlich ein unendliches in der Verbindung des Ganzen, welches von der Beschaffenheit der Teile unabhängig ist, und in diesem scheint mir das Wesen der Schönheit zu liegen. Es besteht in unbeschränkter Freiheit verbunden mit unbeschränkter Freiheit. Diese Verbindung nennen wir Harmonie . . . Was ich an Dir vorzüglich schätze, ist, daß Du Dich immer mehr diesem Ziele näherst, ohne den Reichtum des Einzelnen aufzuopfern. Ich begreife die Schwierigkeit dieses Unternehmens und merke wohl, daß Goethe auf einem bequemeren Wege die Forderun-

44) Sch.-G. I/193 f. (7. 96.)

gen des Geschmacks zu befriedigen sucht. Aber wenn es möglich ist, die Alten zu übertreffen, so ist es auf dem Wege, den du einschlägst“[45]).

Hier ist die Stelle, an der auch und gerade die neuen literarhistorischen Untersuchungen stranden. Man geht von der Weltanschauung der Immanenz, von dem zum „Subjektivismus“ mißverstandenen Idealismus, bestenfalls von einer unklar schwebenden Wertmetaphysik oder einer Anschauung der Natur aus, die diese bedenklich der Wirklichkeit annähert und ordnet Schiller dann prinzipiell in den Lebenskreis Goethes ein. Da Goethe aber selber schon eine Umdeutung erfahren hat, so kommt es zu dem bekannten irreführenden Urteil über Schiller, das sich durch fast alle Darstellungen zieht. Vor Schiller stände als das zu erkämpfende Ziel, was Goethe als ein Geschenk des Himmels mühelos besaß, oder doch nur zu klären brauchte[46]).

Allein die poetische Vollkommenheit, der der Dichter am Ende des Aufsatzes über naive und sentimentalische Dichtung die Palme reicht, war etwas, das Schiller als eine notwendig zu überwindende Stufe ansah! In der die idealistische Geschichtsbetrachtung Schillers streichenden naiven Gleichsetzung der Totalität des Ideals mit der Totalität der Natur, des dritten Reichs mit dem ersten, liegt der Grundfehler der modernen literarischen Forschung. Dann

45) Sch.-K. III/294.

46) Bei Korff a. a. O. ist Schiller etwa der Theoretiker der klassischen Humanität — während Goethe die Realisierung bedeutet. Bei Strich a. a. O. heißt es „Er selbst (der Dichter) muß vollendet sein, um ein vollendetes Gedicht zu schaffen . . . dies war es, was Schiller in Bürgers Persönlichkeit so sehr vermißte und das er sich selbst in titanischem Kampf gegen die widerstrebende Materie seiner Subjektivität errang, während es bei Goethe nur der Läuterung und Klärung bedurfte.“ Ähnlich auch Gundolf a. a. O. Nach Bornhausen (Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal, Leipzig 1920) hat Schiller unbeirbar an der Überzeugung festgehalten, Goethe sei der reichere umfassendere Geist. „. . . Schiller sucht in seiner Kunst die Notwendigkeit des inneren Menschen darzustellen“, Goethe die der Natur. „Nun ist aber auch der Mensch ein Stück Natur . . .“ Hier ist der Grundfehler gleichsam formuliert.

wäre freilich für Schiller „nur eine Idee", was für Goethe Realität war, — aber diese Idee zielte auf eine andere, unvergleichlich höhere Realität hin als Goethe sie besaß.

Und damit tritt die andere Seite in dem Verhältnis von Schiller und Goethe in den Gesichtskreis, die bisher übersehen war oder nicht begründet werden konnte, weswegen die Möglichkeit dieser echten Freundschaft ein Rätsel bleiben mußte. Schiller hat die Stufe der aufgehobenen naiven Totalität, der absoluten Spannung und der aus ihr resultierenden poetischen Armut prinzipiell immer über das Naive gestellt. Das Unbedingte, der Geist in dem tranzendentalen, idealistischen Sinne, der nicht ein Neben der Natur, sondern das „ganz andere" jenseits von ihr meint — der ewige Sinn war es, der den Fortschritt bedeutete. Das Licht, das alle bewegte Mannigfaltigkeit der irdischen Farben auszulöschen schien, demgegenüber sie in die Einheit eines widerstrebenden Dunkels zurücksanken, brach aus einer transzendenten Quelle, es machte den Menschen frei. Und wenn die naive Dichtung vollkommen war in ihrer vollendeten Totalität der Natur, so stand sie eben an Geist, an religiösem Gehalt — wenn dieser Begriff in der eingangs erörterten Art gefaßt wird — der sentimentalischen nach. Weil man aber die Idee nicht mehr in ihrer religiösen Bedeutung verstand, so verstand man Schiller nicht mehr, und der Begriff des Sentimentalischen und des Ideals wurde mißdeutet. Schiller schreibt einmal an Humboldt: „Es ist etwas in allen modernen Dichtern, was sie, als modern, mit einander gemein haben, was ganz und gar nicht griechischer Art ist, und wodurch sie große Dinge ausrichten. Es ist eine Realität und keine Schranke, und die Neueren haben sie vor den Griechen voraus. . . Ich habe jetzt bemerkt, daß ein Produkt immer ärmer an Geist ist, je mehr es Natur ist. Und nun fragt es sich . . . sollten . . . die neueren Dichter nicht besser tun, das Ideal als die Wirklichkeit zu bearbeiten"[47])? Das Verhältnis des Naiven und des Sentimentalischen ist von Schiller selber unzweideutig formuliert: „Wendet man den Begriff der Poesie, der kein anderer ist, als der Mensch-

47) Leitzmann S. 183.

heit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben, auf jene beiden Zustände an, so ergibt sich, daß dort, in dem Zustande natürlicher Einfalt, wo der Mensch noch mit allen Kräften als harmonische Einheit wirkt, wo mithin das Ganze seiner Natur sich in der Wirklichkeit vollständig ausdrückt, die möglichst vollständige Nachahmung des Wirklichen — daß hingegen hier, in dem Zustande der Kultur, wo jenes harmonische Zusammenwirken seiner ganzen Natur bloß eine Idee ist, die Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal, oder, was auf eins hinausläuft, die Darstellung des Ideals den Dichter machen muß . . . Weil aber das Ideal ein unendliches ist, das er niemals erreicht, so kann der kultivierte Mensch in seiner Art niemals vollkommen werden, wie es doch der natürliche in der seinigen zu werden vermag. Er müßte also dem letzteren an Vollkommenheit unendlich nachstehen, wenn bloß auf das Verhältnis, in welchem beide zu ihrer Art und zu ihrem Maximum stehen, geachtet wird. Vergleicht man hingegen die Arten selbst miteinander, so zeigt sich, daß das Ziel, zu welchem der Mensch durch Kultur strebt, demjenigen, welches er durch Natur erreicht unendlich vorzuziehen ist . . . Der eine erhält also seinen Wert durch absolute Erreichung einer endlichen, der andere erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Größe . . ." (Unendlich hier als religiöse Wirkung des Unbedingten, wie meist bei Schiller.) „Insofern aber das letzte Ziel der Menschheit nicht anders als durch jene Fortschreitung zu erreichen ist, und der letztere nicht anders fortschreiten kann, als indem er sich kultiviert und folglich in den ersten übergeht, so ist keine Frage, welchem von beiden mit Rücksicht auf jenes letzte Ziel der Vorzug gebühre". Und dasselbe spiegelt sich wieder in dem Verhältnis der beiden Dichtungsarten zueinander. „. . . siegen gleich die alten Dichter auch hier in der Einfalt der Formen und in dem, was sinnlich darstellbar und körperlich ist, so kann der Neuere sie wieder im Reichtum des Stoffes, in dem, was undarstellbar und unaussprechlich ist, hinter sich lassen"[48]).

48) Vgl. W. XII/187 ff., auch ebd. S. 228 vom sentimentalischen Dichter: „Er verschmähe den unwürdigen Ausweg, den Gehalt des Ide-

Die idealistisch-religiöse Herkunft Schillers erweist die Einheit der Klassik in dem Sinne, in dem dieser Begriff gemeinhin gebraucht wird, als ein Phantom. „Goethes Weltanschauung ist Realismus in diesem Sinne, daß er die zeitlose Idee in der Natur verwirklicht sah" (Strich)[49]). Schillers Weltanschauung aber ist Idealismus in dem Sinn, daß das Unbedingte in dem schlechthin transzendenten Zustand der Harmonie unbeschränkter Freiheit (des reinen Soll) mit unbeschränkter Freiheit (des reinen Sein) Wirklichkeit wird"[50]).

---

als zu verschlechtern, um es der menschlichen Bedürftigkeit anzupassen, und den Geist auszuschließen, um mit dem Herzen ein leichteres Spiel zu haben. Er führe uns nicht rückwärts in unsere Kindheit, . . . sondern führe uns vorwärts zu unserer Mündigkeit, um uns die höhere Harmonie zu empfinden zu geben, die den Kämpfer belohnet, die den Überwinder beglückt."

49) a. a. O. S. 11.

50) Korff, der die Renaissancedeutung der „Goethezeit" mit barbarischer Konsequenz vertritt, nennt „Subjektivismus" „die ganze geistige Richtung, für die der Wert des Menschen nicht in seiner Regelmäßigkeit, sondern in seiner Ursprünglichkeit, nicht in seinem Charakter im moralischen, sondern im natürlichen Sinn, nicht in seiner Kultiviertheit nach einem rationalen Ideal, sondern in seiner Naturhaftigkeit aus eigener, schöpferischer Art besteht." (Humanism. u. Romantik S. 35.) Bei Strich, Gundolf und Korff wird das Klassische in der „Entsagung" gesehen, wobei dem immanenten Ausgangspunkt entsprechend, das Objekt der „Entsagung" natürlich nur — die „Unendlichkeit" sein kann, wie Strich mit der ihn auszeichnenden Beschränkung auf rein formale Kategorien sagt. Korff spricht das Inhaltliche aus: „nicht das ist nun das Lebensproblem des faustischen Menschen: wie es möglich ist, den unvernünftigen Trieb durch die Vernunft zu bekämpfen; sondern geradezu das Umgekehrte (sic!) wie es möglich ist, allen Richtungen des Menschlichen ihre volle Freiheit zu gewährleisten. Und so ist nicht die Frage der Rationalität, sondern die der Totalität, nicht die Schwierigkeit der Tugend, sondern die Unmöglichkeit eines vollen Menschentums die eigentliche Fragwürdigkeit des faustischen Lebens." Ebd. 82 f. Entsprechend dieser naturalistischen Karrikatur des klassischen Humanitätsideals, die zu „widerlegen" sich, zumal in einer Darstellung Schillers, erübrigt, ist auch nicht Gretchen, sondern Faust, der in der einen Person die Unendlichkeit suchte, der Betrogene — was er, freilich in einem höheren Sinne, tatsächlich ist, indem er sich selber nämlich um die Unendlichkeit betrog, die allein in der unbedingten Beziehung auf eine Individualität zu erreichen ist, welche Er-

Daß die zeitlose Idee und die ewige Form bei Schiller das Unbedingte war, daß das Objektive, zu dem die Klassik

---

kenntnis freilich nicht, um die Terminologie Schillers zu gebrauchen, vom Menschen als Tier, sondern vom Menschen als Person und als Geist vollzogen wird. Die Klassik besteht nach Korffs ihre naturalistische Herkunft nicht verbergender Bezeichnung in der „Selbstbeschränkung", die eine Folge der leider nicht ins Unendliche möglichen „Selbstausdehnung" (ebd. S. 65!) sei. — Dagegen zwingt die tiefe und ernste Darstellung von Strich zu einer Auseinandersetzung, die jedoch durch das Schillernd-Formale der in Anlehnung an Wölfflin formulierten Grundbegriffe erschwert wird. Auch hier ist die Entsagung das Merkmal der Klassik. Sie entsagt der Unendlichkeit, um in der zeitlosen Form, in einem ewigen Gesetz, im heiligen Maß sich selber zur Vollendung zu erlösen, denn die Unendlichkeit ist das Tötliche, alle Form und alles Einzelne und mit ihm die Individualität selber Zerbrechende. Entsagung also ist der Zauberkreis, den die Klassik durch das zeitlose Gesetz um einen Teil der zeitgebundenen Endlichkeit zieht, ihn zur Ewigkeit und zur Seligkeit in sich selber zu erlösen. „Goethe aber stellte sich schützend, ein neuer Julian, vor die griechischen Götter und forderte griechische Gegenstände, wie er griechische Formen verlangte. . . . Sein Gott war der vergöttlichte, vollendete Mensch, nicht der vermenschlichte Gott, war selig in sich selbst, nicht leidend, liebend; war schön von Gestalt, nicht blutend und am Kreuz verrenkt, war von zeitloser Jugend, nicht sterbend in der Zeit" (ebd. S. 151). „Der klassische Mensch war in sich abgeschlossen, und doch allgemein gültig, allein und doch all-ein, denn er schloß den Kosmos in sich. Er bedurfte der Erlösung nicht, weil seine Endlichkeit Vollendung war" (ebd. S. 111). Diese Vollendung aber war Entsagung. Der klassische Mensch entsagte dem faustischen Ideal unendlichen Genießens und Ergreifens der Welt, er entsagte auch dem romantischen Ideal formzerbrechender, unendlicher Sehnsucht, Liebe und Trauer. „Allen seinen Gestalten hat Goethe die Entsagung als ihre Seele eingegeben oder er hat sie an diesem Maße gemessen und gerichtet. Sie ist das Thema der deutschen Klassik an sich. Nach der Beziehung zu ihr kann man seine Menschen dreifach unterscheiden. Es sind die einen, welche gleich ihrem Schöpfer zu entsagen lernen und so den Weg zum klassischen Menschentum wandern: Wilhelm Meister, Eugenie, Faust. Die anderen haben dieses schmerzliche Opfer ihrer Sehnsucht schon gebracht und sind vollendet: Iphigenie, die Prinzessin. Die dritten endlich können nicht entsagen und gehen daran zugrunde, wie Tasso und Euphorion, oder ihr zu unendlicher Bewegung aufgeregtes Herz findet erst im Tode die unzerstörbare Ruhe wie Eduard und Ottilie" (S. 49). Die Zweideutigkeit dieses Begriffs der Entsagung erkennt man sofort, wenn man bedenkt, daß er sich nicht nur auf das „volle Menschentum" im Sinne Korffs bezieht, sondern genau so und

erlösend hinführen wollte, nicht mehr die Natur, sondern der Geist im idealistisch-religiösen Sinne war, das bewirkte den qualitativen Unterschied zwischen Schiller und Goethe. Das

---

noch stärker, auf das unbedingte Soll, das alle klassische Form in diesem Sinne zerbricht, — wenn man sich vergegenwärtigt, daß die „Entsagung" in gleicher Weise dem unbedingten Genuß wie der unbedingten Hingabe gilt. Der klassische Mensch entsagt der Welt und Gott. Freilich kommen die ethischen Kategorien bei Strich überhaupt nicht zum Ausdruck und so führt dieser fehlende Sinn in der Darstellung von einer Unklarheit zur andern. Alle Begriffe sind im Grunde metaphysisch-dynamisch. Auch die Romantik als Gegenbewegung der Unendlichkeit gegen die als Hybris empfundene Vollendung der Klassik ist ein rein Metaphysisches. Geht man dem inhaltlichen Ursprung der formalen Grundbegriffe „Vollendung", „Unendlichkeit" nach, so stößt man doch zuletzt auf die von Schopenhauer inspirierte Polarität Nietzsches: das Dionysische und das Apollinische, welches erstere das letzte, in der metaphysischen Existenz der Individualität selber die Ursünde sehend, immer wieder vernichtend. Diese verborgene inhaltliche Quelle, die über das Woher und Wohin des Strichschen Werkes Aufschluß gibt, wird später noch einmal deutlich werden. — Für die Betrachtung Schillers kann allein durch eine reine Scheidung des Metaphysischen und des Idealistischen Licht geschaffen werden. — Auch Strich macht die Einigkeit zwischen Schiller und Goethe, die in der klassischen Erkenntnis der Objektivität der Kunst bestand, unbesehen zur inhaltlichen und verfällt in den gewöhnlichen Irrtum, der Schiller auf der Stufe und mit dem Maße Goethes mißt und den Unterschied fast geflissentlich zu einer Nüance macht. „Man sieht, was für Goethe Natur war, das ist für Schiller nun Kultur geworden. Aber der Form nach war ihr Gedanke klassischen Daseins doch der gleiche: das geschichtslose Idyll, das Dasein nach ewigen Gesetzen, der vollendete Zustand. Ob Natur oder Freiheit, Anfang oder Ende, ob Bürger einer kleinen Stadt oder Gott im Olymp, es war und blieb ja doch der ewige, zeitlose Mensch. Nur (!) hatte der Schillersche Mensch die Geschichte hinter sich." (S. 21 f.) Der letzte Satz zeigt besonders deutlich, wie sich die Darstellung Strichs durch ihre bloße Formalität der Möglichkeit einer inhaltlichen Erkenntnis geradezu selber beraubt. Der angehängte Nur-Satz verhüllt den qualitativen Unterschied der Weltanschauung Goethes und Schillers. Das Problem, das für Schiller gerade darin bestand, daß das Unbedingte des Geistes, das heilige Soll, das Unendliche war, demgegenüber der Begriff der Entsagung überhaupt nicht statthat, und das für ihn die Vollendung die Unendlichkeit gerade nicht aus-, sondern einschloß, was aber, als transzendent, hier nur zur Verkündigung des Unendlichen führte, wird nicht gesehen.

ästhetische Problem Schillers beginnt da, wo Goethe aufhört. Die Grundbegriffe „Vollendung" und „Unendlichkeit" bei Strich sind insofern irreführend, als auch die Klassik die Unendlichkeit will. Nicht im Ziel, sondern im Weg unterscheidet sie sich von der Romantik. Bei Goethe und Schiller aber ist das Ziel zu innerst verschieden, während sie im Wege, in der ästhetischen Methode, in wesentlichen Punkten übereinstimmten. Im Wesen des naiven Dichters lag es, daß gerade durch das Individuelle sich die Totalität und in der Totalität das Unendliche — nämlich der Natur — ausdrückt, denn „in der Natur ist alles einzeln"[51]). Er vermag also gerade in dem vollkommen abgerundeten, rein gegenständlichen Bilde, wie in einer kleinen, absolut stillen Wasserfläche die ganze Unendlichkeit des Himmels sich spiegelt, die unergründliche Tiefe der Natur einzufangen, die, sich ewig wandelnd und ewig dieselbe, in jedem Teil ihr ganzes Leben entfaltet. Dabei aber war der Zustand des Menschen beschränkt und abhängig, weil die höhere Notwendigkeit der Natur gleichsam über ihn hinwegging, und indem das Ewige (der Natur) sich gerade im Wirklichen, das Unendliche in der Vollendung des Endlichen sich offenbarte, blieb der Mensch und die Dichtung immer im Bereich der Endlichkeit und Wirklichkeit. Das Objektive und Ewige war niemals er selber, sondern das metaphysische Sein der Natur, die Teilnahme an ihr ging immer zugleich durch die Aufgabe seiner selbst als Geistwesen hindurch. Insofern mußte Goethe tatsächlich dem unbedingten Soll der Idee, das ihn zum Ernst, zum Geist-Sein, zur Religion berief, in der Liebe genau so wie in allen andern Lebensformen, „entsagen" — um den sonderbaren Ausdruck aufzunehmen — er mußte den Geist verleugnen, um Natur sein zu können.

Schiller ging aus von der Idee und der Entscheidung und dem Unbedingten. Er lehnte das Opfer des Geistes ab. Er existierte nicht durch die Natur, sondern durch die Freiheit, nicht durch die Vollendung des Endlichen und Individuellen, sondern durch die Hingabe und durch die Tat, durch die Be-

51) W. II/254.

geisterung, welcher Begriff, noch nicht zu einer gering geschätzten Scheidemünze abgegriffen, bei ihm einen feierlichreligiösen, jenseitigen Sinn hatte. Er war unterwegs nicht nach der Natur, sondern nach dem Ideal, in welchem allerdings als in einer höheren Natur das Soll in einem neuen Sein zur Ruhe kommt, wofür auf dem poetischen Gebiete — wiederum wie bei Goethe — die Idylle der notwendige Ausdruck wird, aber diese Idylle liegt nicht in Arkadien, sondern im Elysium[52]).

Sowie man nun unter dem Unendlichen das Unbedingte versteht, indem man das Metaphysische und das Religiöse in ihrem Unterschied erkennt, das Unbedingte, das Schiller auch als das, der objektiven Notwendigkeit der wahren Natur zum Grunde Liegende ansah, obschon es hier gleichsam als eine blinde Nötigung von außen auf dem Wege des Gefühls und immer realiter, als bedingt, niemals idealiter, als unbedingt, sich äußert, — ergibt sich, daß die Klassik Schillers das Unendliche nicht ausschließt, sondern es geradezu verkündigt, als ihr eigenes Thema. Schiller hat den Unterschied des naiven und des sentimentalischen Dichters geradezu so formuliert: „Jener . . . ist mächtig durch die Kunst der Begrenzung; dieser ist es durch die Kunst des Unendlichen“[53]). „Der sentimentalische Dichter hat es . . . immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit seiner Idee als dem Unendlichen zu tun“[54]). „In dieser Reduktion des Beschränkten auf ein Unendliches besteht eigentlich die poetische Behandlung[55]). „Jede Poesie nämlich muß einen uendlichen Gehalt haben, dadurch allein ist sie Poesie; aber sie kann diese Forderung auf zwei verschiedene Arten

52) Vgl. auch die Anm. zu W. XX I/54. Naiv.-Sent., in der es heißt: „Das Gegenteil der naiven Stimmung ist nämlich der reflektierende Verstand, und die sentimentalische Stimmung ist das Resultat des Bestrebens, auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung dem Inhalt nach, wiederherzustellen. Dies würde durch das erfüllte Ideal geschehen, in welchem die Kunst der Natur wieder begegnet.“

53) Naiv.-Sent. W. XII/191.

54) ebd. 193.

55) ebd. 204 (vgl. auch „über Matthisons Gedichte. W. XV I/260).

erfüllen. Sie kann ein Unendliches sein, der Form nach, wenn sie ihren Gegenstand mit allen seinen Grenzen darstellt, wenn sie ihn individualisiert; sie kann ein Unendliches sein der Materie nach, wenn sie von ihrem Gegenstand alle Grenzen entfernt, wenn sie ihn idealisiert; also entweder durch absolute Darstellung oder durch Darstellung eines Absoluten. Den ersten Weg geht der Naive, den zweiten der sentimentalische Dichter"[56]). Das schwere ästhetische Problem aber, vor das sich Schiller nun gestellt sah, lag darin, daß das jenseits aller Bedingungen liegende Unbedingte, das alle Wirklichkeit vernichtende und aufhebende Ideal innerhalb der Wirklichkeit und des Unbedingten dargestellt werden sollte. Das Ästhetische aber nährt sich von der Natur, es lebt in einem tiefen Sinne vom Individuellen. Wenn es heißt: „Jeder individuelle Mensch ist gerade umso viel weniger Mensch als er individuell ist; jede Empfindungsweise ist gerade um so viel weniger notwendig und rein menschlich, als sie einem bestimmten Subjekt eigentümlich ist"[57]), wie kann da noch Kunst statthaben? Wie ist religiöse Kunst möglich? Heben sich nicht die Kategorien des auf der Natur ruhenden Ästhetischen und die des auf dem Unbedingten, auf dem Geist ruhenden Religiösen auf, wie Kierkegaard sagt und die dialektische Theologie behauptet? Die Antwort Schillers, die im folgenden Abschnitt erst näher begründet werden kann, lautet: In Wirklichkeit — ja, im transzendenten Ideal — nein. Die Kunst aber ist das Wunder des Ideals in der Wirklichkeit, und die Schönheit, die Seligkeit ist und Frieden für den Künstler, der in der Wirklichkeit lebt und selber Wirklichkeit ist, ein unendlicher Imperativ, der die Hingabe seines ganzen Seins fordert.

Goethe lebte von der Natur. Schiller lebte von der Idee. Das Religiöse aber manifestiert sich darin, daß es weder die Geschichte metaphysisch-platonisch verachtet, noch sie goethisch zu einem Teil der Natur macht, sondern daß es auf der Geschichte ruht, gerade weil es vom Ewigen ergriffen ist. Denn weder die Natur noch die Jenseits-Natur ist das Ewige.

---

56) ebd. S. 225.
57) über Matthissons Ged. S. 255.

Darum ist der Satz wieder nur halb richtig: „Die Klassik hatte eine wahrhaft feindliche Stellung zur Geschichte eingenommen. Sie suchte die zeitlose Dauer, Goethe das Urbild, Schiller das Gesetz. Sie suchten beide den ewig gültigen Menschen“[58]). Die immer wiederkehrenden geschichtsphilosophischen Betrachtungen Schillers sind nicht zufällig, sondern eine Vorbedingung zu seinem Verständnis. — Damit ist die doppelte Beziehung Schillers zu Goethe entwickelt: Die unbedingte Totalität, die Totalität der Freiheit, die doch an einem empirischen Teile, das in die rein ästhetische Sphäre erhoben wird, erscheinen soll, schließt den nie einzuholenden ästhetischen Vorsprung Goethes und den unaufgebbaren prinzipiellen Vorsprung Schillers ein[59]).

An der Idee des Tragischen tritt die Differenz zwischen Schiller und Goethe noch einmal in aller Deutlichkeit hervor. Die Deutung der Klassik als immanente Vollendung, als Selbsterlösung durch den „Schein“ der Schönheit, als Formung des Daseins zu dem in sich seligen Kunstwerk reiner Humanität schließt die Tragik im Grunde aus[60]). Deckt nicht auch die

---

58) Strich, a. a. O. 162.

59) Vgl. an Humboldt (Leitzmann 25 ff.). „Nun werden Sie aber gewiß nicht in Abrede stellen, daß die blos naive Menschheit den Gehalt für den Geist nicht hat, welchen die sentimentalische, in der Kultur begriffene, besitzt, und daß diese in der Form, in dem Gehalt für die Darstellung der ersten nicht gleichkommt. Deswegen ist die letztere, wenn sie sich vollendet hat, so weit über die erstere erhaben. Hat sie sich aber vollendet, so ist sie nicht mehr sentimentalisch, sondern idealisch. Die sentimentalische . . . ist auf dem Wege zu einem höheren poetischen Begriff, aber die naive hat einen nicht so hohen poetischen Begriff wirklich erreicht, ist also der Tat nach poetischer. Die sentimentalische Poesie ist zwar conditio sine qua non von dem poetischen Ideale, aber sie ist auch ein ewiges Hindernis desselben. Die naive hingegen stellt die Gattung reiner, obgleich auf einer niedrigeren Stufe dar.“

60) Vgl. Strich 349. „Der Name: klassische Tragödie hat etwas in sich, das wie ein Widerspruch in sich selber klingt . . . Eine Kunst, welche die Schönheit glaubt, wie kann sie noch an jene tiefe Unheilbarkeit des menschlichen Geschickes glauben, aus der die Tragödie entsteht? Denn Schönheit ist die Einheit, ist Spiel und Harmonie der ewigen — so zeitlosen wie unendlichen — Gewalten, und ihre Erkenntnis ist Anerkennung und Beweis zugleich, daß es aus

griechische Tragödie mitten in der Welt ursprünglicher Harmonie und Schönheit jenen Abgrund auf, der seit der Romantik und Nietzsche eine ganz neue Deutung des Griechentums hervorbrachte? Für das moderne Empfinden ist der Zugang zur griechischen Tragödie darum so schwer, weil hier das Schicksal in seiner rätselhaft-unergründlichen Tatsächlichkeit und Allmacht zugleich in das Reich der Menschen und Götter, der Erde und des Olymps tritt, die beide gegenüber der fremden Gewalt der ἀνάγκη und αἱμαρμένη neben einander stehen und fast eine Einheit werden. Diese unentrinnbare, die schöne, in sich selber ruhende Endlichkeit zerstörende Wirklichkeit von Leid, Schuld, Tod und Verhängnis, die auf dem Antlitz der griechischen Statuen, in denen die Unendlichkeit der Individualität noch schlummert, jenen oft bemerkten Zug träumender, ahnungsreicher Trauer hervorgerufen hat, schuf die Tragödie, die dem unbekannten, auch die Macht der Götter beugenden Schicksal gleichsam opfert, indem sie seine Wirklichkeit bezeugt, indem sie es schrecklich und unüberhörbar an die Tore der bekannten, schönheitdurchwalteten Welt klopfen läßt. Einem zutiefst unbekannten Gotte war der Altar der Tragödie im Griechentum geweiht. – In der katholischen Epoche, die den Geist noch träumend im Bann einer physisch-metaphysischen religiösen Wirklichkeit hielt, war eine Tragödie im Grunde nicht möglich. Denn außerhalb und über der Welt herrschte Gott, über dessen Wesen und Willen die Autorität der Kirche Gewißheit verschaffte. Erst seit dem Erwachen des Ich zu seiner eigenen Tiefe und Unendlichkeit, erst seit Renaissance und Reformation konnte wieder eine Tragödie großen Stils entstehen. Bei Shakespeare tritt das Schicksal zuerst und am gewaltigsten in seiner abendländischen Gestalt auf, — nicht mehr als die Sphinx, die in unheimlich-

---

allem Abgrund der Zerspaltung doch eine Erlösung gibt, welche nicht der Sprung in diesen Abgrund ist, und daß das Leben heilbar ist, trotz allem Leid. Schönheit wirft den Schleier und auch die Brücke über den Abgrund des Seins, und in ihrem Reiche gibt es nicht die Schuld und nicht den Tod. Tragödie aber entsteht, wo die ewigen Gewalten sich unheilbar scheiden und die Pole sich tödlich spannen, und Schönheit hilflos wird und mehr als das: ein Hohn auf die Wahrheit."

phantastischer Gestalt am Wege des Menschen wartet, ihn zu zermalmen, nicht mehr als die lähmende von außen wirkende Macht, — sondern in das Ich selber überführt, als die neuentdeckte Unendlichkeit des Willens und der Leidenschaften; die Individualität selber ist das Schicksal. Wohl stehen auch über dem Meere der Shakespeareschen Gestalten und Gewalten die Sterne von Gut und Böse, aber nicht als ein notwendiges und integrierendes Moment. Die Menschen Shakespeares leben und erleben nach einer inneren Notwendigkeit, die ihnen selber verborgen ist und die nur der Genius mit so beispielloser Kraft und Klarheit entfalten konnte. Beim Beginn der eigentlichen abendländischen Tragödie schien für einen Augenblick das Wunder verwirklicht zu sein, daß die Tragik als Innerlichkeit, — das „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne" — einen Gestalter findet, der mit einer fast homerischen Selbstvergessenheit und gegenständlichen Sachlichkeit, gleichsam nur als ein Schauender, nur als Auge, über dem Meere der Seele schwebt. Shakespeare ist die einzige Verwirklichung des Naiven, des Realismus als hohen, künstlerischen Stils in Vereinigung mit der erwachten Innerlichkeit, mit der abendländischen Tragödie.

Ganz anders lagen die Dinge in der deutschen Klassik. Der wahrhaft selbstlose Realismus Shakespeares war nicht mehr möglich. Der Realismus Goethes ist in einem gewissen Sinne das genaue Gegenteil davon. Die Sehnsucht nach Religion und die Notwendigkeit in ein unendliches Objektives das eigene, Unendliches fühlende Leben aus der Not und Gefahr der Endlichkeit und Vergänglichkeit zu retten, war unabweisbar geworden. Die geistige Haltung, die sich in Shakespeare für einen Augenblick gleichsam auf der Grenzscheide zwischen dem Antiken und dem Modernen befand, war sentimentalisch geworden. Das Ich war immer selber unendlich beteiligt -- und allein durch diese unendliche Beteiligung des nach dem Letzten strebenden oder das Gefundene verkündigenden Ich war eigentlich Kunst möglich. Jetzt gab es nur noch zwei Wege. Der eine führte, das Unbedingte und den Geist — im religiösen Sinne — ablehnend zurück zur Natur als der alten, ewig jungen Gottheit. Aber dieser Rückweg führte immer ein sentimentalisches Moment mit sich: die unendliche

Innerlichkeit, die erwachte Individualität; er vollzog sich, wie Schiller sagt, gleichsam immer „auf rationalem Wege", oder anders ausgedrückt: er war eine Idee. Die von der Antike gänzlich unterschiedene neue Geisteslage war immer mitgesetzt. Und aus diesem Grunde war für Goethe eine Tragödie im eigentlichen Sinne unmöglich. Darum konnte er nie „ohne ein lebhaftes pathologisches Interesse"[61]) an eine tragische Verwicklung gehen, darum endete die Begegnung mit Kleist, der die „Penthesilea" ihm „auf den Knien seines Herzens" überreichte, so erschütternd mit jener Geste verzweifelter Abwehr und Notwehr, darum schrieb er an Schiller: „Ich kenne mich zwar selbst genug, um zu wissen, ob ich eine wahre Tragödie schreiben könnte, ich erschrecke aber blos vor dem Unternehmen, und bin beinahe überzeugt, daß ich mich durch den bloßen Versuch zerstören könnte"[62]). Denn die Tragödie bedeutete tatsächlich für ihn das *Scheitern* seiner Idee, die Unmöglichkeit der Religion der Natur. In der Tragödie warf sich der Geist, das Unbedingte, das heilige Soll dem an das Herz der Natur, in eine prinzipiell vergangene Harmonie Flüchtenden entgegen und zerbrach die letzte Brücke, die hinüber führte zur seligen Einheit mit dem lebendigen All, vernichtete die Schönheit und die Vollendung in sich selbst und riß das Ich hinaus in die Nacht der Unendlichkeit, in den zerstörenden Kampf mit dem Irdischen und der Vergänglichkeit, riß es hinaus dorthin, wo der Untergang in der Zeit den alle Begriffe übersteigenden Sieg des Ewigen bedeutet wie im Ausgang der „Jungfrau von Orleans" und der „Penthesilea". Tragödie war nur noch möglich als Zusammenstoß und tödliches Gegeneinander der unbedingten Stimme des Herzens, als dem Widerschein einer *religiösen* Notwendigkeit mit der Notwendigkeit der Natur. Das aber heißt: Tragödie war nur noch möglich in der Sphäre des Geistes und des Unbedingten — dem Goethe ja gerade zu „entsagen" unternommen hatte.

Darum ist bei Goethe eine Tragik nur in dem Sinne möglich, daß das Individuum überhaupt den gefühlten Zusammenhang mit der lebendigen Notwendigkeit der Natur verläßt, daß

61) 62) Sch.-G II 154. 12.97.

es aus der Unschuld jener ursprünglichen Einheit gefallen ist oder nicht mehr zu ihr zurückzufinden vermag[63]). Für Schiller aber ist die Tragödie das eigentliche Element seines dichterischen Schaffens. Und es ist nicht sehr sinnreich, wenn zur Begründung dieser Tatsache gesagt wird, daß er sich ja erst erkämpfen mußte, was Goethe besaß. Durch die Tragödie, die den doch zu heilenden Riß unheilbar machte, erkämpfte er es sich gewiß nicht, wie denn die einzige Erklärung darin liegt, daß nicht die Notwendigkeit der Natur, sondern die unbedingte Notwendigkeit des Geistes, also die Freiheit, bei Schiller die Wurzel aller Tragödie ist[64]). Die Tiefe des Unterschiedes, der an dieser Stelle nicht entsteht, sondern sich in seiner Tatsächlichkeit nur offenbart, würde in einer Analyse des Schuldbegriffs bei Goethe — etwa in Faust, Tasso und den Wahlverwandtschaften, und bei Schiller, im Wallenstein, der Jungfrau von Orleans, selbst der Braut von Messina — vollends deutlich werden.

Die Freundschaft zwischen Goethe und Schiller entstand in dem Augenblick, als Schiller die Gestalt Goethes als geniale Wiederholung der ursprünglichen naiven Totalität der Menschheit erkannte. Diese Erkenntnis stärkte ihn auf seinem eigenen Wege, dessen geglaubtes Ziel die neue Einheit des Sollens und Seins, die Verwirklichung nicht mehr der Freiheit der Natur, sondern der des Geistes war. Zugleich gab es für sein künstlerisches Schaffen, das jene Freiheit zur Erscheinung bringen und in ein Bild bannen sollte, nur einen Weg: Unter völliger Wahrung des Unbedingten soviel vom Goethischen Realismus, von seiner Fähigkeit, das Auge „still und rein auf den Dingen ruhen zu lassen", in sich aufzunehmen, als er vermochte. Das entsprach der echten Polarität von Sollen und Sein. Und da auch das innerste Gesetz des Seins, das Goethe zu leben suchte,

---

63) Vgl. auch Strich, a. a. O. 353 ff. Gundolf a. a. O. 147 ff.

64) Vgl. Strich, 354. „Wenn Goethe der Tragödie aus dem Wege ging, so suchte sie Schiller vielmehr, weil er als ein heroischer Mensch des Widerstandes und des Kampfes bedurfte, an der seine Kraft sich messen und seine Freiheit sich bewähren konnte." Allein mit dieser psychologischen Erklärung aus der „heroischen Anlage" ist das Problem nur umschrieben und in keiner Weise gelöst.

lebendig und heilig war und aus der gleichen verborgenen Quelle stammte, wie das Soll, so war es natürlich, daß der Weg in Handeln und Gestaltung weithin der gleiche blieb — das Ziel aber lag hoch über beiden[65]).

Für Goethe blieb der letzte dichterische Ausdruck seines Lebensgefühles neben der reinen Naturlyrik das Naturidyll, etwa in der von Humboldt mit Enthusiasmus begrüßten Dichtung „Hermann und Dorothea", wo die klassische Einkehr in die mit Liebe innegehaltene Grenze vollzogen ist, in die erlösende Form und das Maß, das in sich Unendlichkeit ist, weil es vollendete, individuelle Natur ist. Das Epos Homers und „Hermann und Dorothea" sind gleichermaßen Produkte der ursprünglichen Einheit und Ganzheit, nur daß das zweite die wieder erworbene Realität ist, bei der der Verzicht auf die Unendlichkeit in Form einer verhüllten, wissenden Wehmut die niemals ganz zu vergessende sentimentalische Stufe anzeigt, während die Wehmut der Griechen sich selber rätselhaft bleibt.

Auch bei Schiller mußte das letzte Wort die Idylle sein. Das liegt im Wesen der an das Absolute und Ewige gebundenen Dichtung, liegt in der Freiheit selber begründet. Denn die Freiheit, wo sie vollendet ist, kann nur in idyllischer Form, wo „weder Not noch Geschrei noch Schmerz mehr ist", gestaltet werden. Noch einmal erscheint hier in gesammelter Form die unendliche Verschiedenheit des Ziels und die unendlich größere Aufgabe, vor der Schiller stand, an die die bloße Kategorie des Genialischen gar nicht heranreicht, weil hier das Religiöse auf den Plan tritt. Schiller konnte diese Idylle nicht durch ein reines Aussprechen der Wirklichkeit der Natur, gewisser-

65) Vgl. die Schlußkapitel von Nav.-Sent. und an Humboldt (Leitzmann 285). „Es ist erstaunlich, wieviel realistisches schon die zunehmenden Jahre mit sich bringen, wieviel anhaltender Umgang mit Goethe und das Studium der Alten, die ich erst nach Don Carlos habe kennen lernen, bei mir nach und nach entwickelt hat. Daß ich auf dem Wege, den ich nun einschlage, in Goethes Gebiet gerate, und mich mit ihm werde messen müssen, ist freilich wahr, auch ist es ausgemacht, daß ich hierinnen neben ihm verlieren werde. Weil mir aber auch etwas bleibt, was mein ist, und er nie erreichen kann, so wird sein Vorzug mir und meinem Produkt keinen Schaden tun, und ich hoffe, daß die Rechnung sich ziemlich heben soll."

maßen „ablesend" gestalten, denn sie war der Ausdruck des Natur und Idee zur transzendenten Einheit verschmelzenden Ideals. Jenes dritte Reich der höchsten Einheit, das das reine Sollen wie das reine Sein in gleicher Weise aufhob, wurde nur von Schiller gesehen; für Goethe konnte es über die Natur hinaus nichts mehr geben. Dem entspricht es, daß Schiller wohl fähig war, die Idee des Goetheschen Daseins zu fassen — daß aber Goethe Schiller im Tiefsten nicht zu verstehen vermochte, wie er auch Fichte nicht verstand. Darum enthält auch der in der Literaturgeschichte so häufige Versuch, die geistige Gestalt Schillers gleichsam auf die Ebene Goethes aufzutragen, von vornherein ein Mißverständnis. Die Idylle, die Schiller schaute, war die letzte höchste Möglichkeit der Kunst, nicht nur die Idee des Ideals, sondern das Leben des Ideals selber sollte wie in einer himmlischen Vision erscheinen. Er schrieb an Humboldt: „die Vermählung des Herkules mit der Hebe würde der Inhalt meiner Idylle sein. Über diesen Stoff hinaus gibt es keinen mehr für den Poeten, denn dieser darf die menschliche Natur nicht verlassen, und eben von diesem Übertritt des Menschen in den Gott würde diese Idylle handeln. Gelänge mir dieses Unternehmen, so hoffe ich, mit der sentimentalischen Poesie über die naive selbst triumphiert zu haben. Denken sie sich den Genuß, in einer poetischen Darstellung alles Sterbliche ausgelöscht, lauter Licht, lauter Freiheit, lauter Vermögen — kein Schatten, keine Schranken, nichts von alledem mehr zu sehen — mir schwindelt ordentlich, wenn ich an diese Aufgabe, wenn ich an die Möglichkeit ihrer Auflösung denke. Eine Szene im Olymp darzustellen, welcher höchste aller Genüsse! Ich verzweifle nicht ganz daran, wenn mein Gemüt nur erst ganz frei und von allem Unrat der Wirklichkeit reingewaschen ist: ich nehme dann meine ganze Kraft und den ganzen ätherischen Teil meiner Natur noch auf einmal zusammen, wenn er auch bei dieser Gelegenheit rein sollte aufgebraucht werden"[66]). Seine mächtige Kraft zerbrach vor dieser die Schranken des Endlichen übersteigenden

66) Leitzmann, 225 f.

Aufgabe. Der irdische Stoff vermochte nicht mehr, das Gefäß für diese letzte Ahnung der Seele zu werden[67]).

Die Geschichtsbetrachtung bleibt eschatologisch, nicht im realistischen, sondern in dem religiösen Sinne, daß der dritte Takt nur in einer alles Denken übersteigenden Aufhebung und Verwandlung der Wirklichkeit Gestalt werden kann. Das dritte Reich bleibt Gegenstand des Glaubens.

Die ganze Tiefe der Wandlung, die der Übergang vom naiven zum transzendentalen Idealismus darstellt, kommt in der endgültigen Beurteilung der Kultur und der Gegenwart zum Ausdruck. Die Verherrlichung des gegenwärtigen Zeitalters, die aller stark empfundenen, widersprechenden Wirklichkeit zum Trotz mit einer gewissen Gewaltsamkeit noch in den „Künstlern" festgehalten war, ergab sich aus der unmittelbaren empirischen Polarität von Ich und Wirklichkeit, innerhalb derer allein das immer noch metaphysisch-objektive Religiöse Gewißheit werden konnte. Mit der idealistischen Lösung fiel diese Nötigung fort. Nun erkannte Schiller mit der Nüchternheit und dem Sinn für die Wirklichkeit, der das Ergriffensein vom Unbedingten nicht ausschließt, sondern voraussetzt, die Not des Zeitalters der Kultur. Der Eindruck, der ihn schon in der ersten Periode, die religiöse Gewißheit bedrohend, fortwährend begleitet hatte, fand nun seine Entfaltung und Begründung. In der Kultur war im Gegensatz zu der ursprünglichen Totalität durch Gebundenheit an das Endliche — denn die Natur bindet immer durch das Endliche — das menschliche Vermögen mit allen seinen Kräften auf das Unbedingte und Unendliche bezogen. Nun war „die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, kein anderes Mittel, als sie einander entgegenzusetzen. Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Natur . . ." „Dadurch allein,

67) Bei Strich wird das ganze wieder undeutlich, indem er das Mißlingen des Plans sozusagen kunsttechnisch erklärt. Er sagt a. a. O. 21 f. „Schiller hinderte an der Ausführung dieses Planes nur die ästthetische Erkenntnis, daß solche Darstellung des ruhenden, seligen zeitlosen Seins jeglicher Bewegung entbehren müßte, und dies widerstrebt der dichterischen Form." Schiller hatte ja deshalb ausdrücklich den Moment des Übergangs gewählt!

daß wir die ganze Energie unseres Geistes in einen Brennpunkt sammeln und unser ganzes Wesen in eine einzige Kraft zusammenziehen, setzen wir dieser einzelnen Kraft gleichsam Flügel an und führen sie künstlicherweise weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr gesetzt zu haben scheint“[68]). Die Folge dieses Gesetzes, die das Ganze weiterführt, während der Einzelne darin aufgeht, in einem Teil seines Vermögens der unendlichen Aufgabe nachzukommen, ist die unselige Spezialisierung. „. . . bei uns ist das Bild der Gattung in den Individuen vergrößert auseinander geworfen — aber in Bruchstücken, . . . daß man von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammenzulesen . . . Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohr, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft“[69]). Die isolierten Einzelkräfte beherrschen mit ihrer Tendenz wie übergreifende Mächte den Menschen. Auch und gerade in der Wirklichkeit, nicht nur in der Kunst bedeutet also der unendliche prinzipielle Fortschritt ein tatsächliches Zurücksinken unter den ersten Zustand.

Die tiefste Zerrüttung aber kommt in dem Irrtum des zu unendlicher Bestimmbarkeit erwachten Willens zum Ausdruck, der, anstelle des ewigen Soll das zeitliche der Natur umfaßt, in der Sünde und dem Bösen als dem das Endliche absolut setzenden Willen, in jener „Autonomie“, die den empirischen Menschen und also die Selbstsucht zum Gesetz erhebt und dies mit dem Verstande begründet. Sie ist das Böse als Philosophie. Denn „wenn die Kultur ausartet, so geht sie in eine weit bösartigere Verderbnis über, als die Barbarei je erfahren kann. Der sinnliche Mensch kann nicht tiefer als zum Tier herabsteigen, fällt aber der Aufgeklärte, so fällt er zum Teufel

68) Ästh.-Erz. W. XVI/22 f.
69) Ästh.-Erz. S. 18, 19.

herab . . ."[70]). „Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im Ganzen einen so wenig veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, daß sie vielmehr die Verderbnis durch Maximen befestigt . . . Mitten im Schoße der raffiniertesten Geselligkeit hat der Egoism sein System gegründet . . . wie aus einer brennenden Stadt sucht jeder nun sein elendes Eigentum aus der Verwüstung zu flüchten . . . Die Kultur, weit entfernt, uns in Freiheit zu setzen, entwickelt mit jeder Kraft, die sie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfnis; die Bande des Physischen schnüren sich immer beängstigender zu, so daß die Furcht, zu verlieren, selbst den feurigen Trieb nach Verbesserung erstickt und die Maxime des leidenden Gehorsams für die höchste Weisheit des Lebens gilt. So sieht man den Geist der Zeit zwischen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwischen Superstition und moralischem Unglauben schwanken, und es ist blos das Gleichgewicht des Schlimmen, was ihm zuweilen noch Grenzen setzt"[71]).

Die Geschichte der französischen Revolution, „die die physische Möglichkeit" der Freiheit bot und zeigte, daß die moralische fehlte, steht als Wirklichkeit hinter dem bekannten Wort „Weh denen, die dem Ewigblinden des Lichtes Himmelsfackel leihn . . ."; der natürliche Charakter des Menschen, „der, selbstsüchtig und gewalttätig, viel mehr auf Zerstörung als auf Erhaltung der Gesellschaft zielt", bemächtigte sich der Freiheit, um sie in eine absolute Knechtschaft zu verwandeln. Der mächtige Protest gegen das Sosein der Menschheit, gegen die Wirklichkeit nicht der Natur, sondern des Menschen, der in den „Räubern" bereits erklang, wird von Neuem erhoben aus der Höhe der nunmehr gewonnenen Gewißheit. Und nach dem entsagungsvollen Aufenthalt in der Einsamkeit des Gedankens

70) An den Augustenburger, Richter und Leixner VI/242.

71) Ästh.-Erz. 15 f., doch vgl. den ganzen 6. u. 7. Brief; ferner Vorrede zur Geschichte des Maltheserordens W. XIII/277 ff.

„nach der langwährigen und mühseligen Krise[72]) kehrt Schiller in seine Zeit zurück, frei von ihr und frei zu ihr geworden. An ihr mußte er seinen Beruf erfüllen. Wie sein Ursprung im Unbedingten, so liegt der Sinn seines Lebens im Wirken. Darin, daß er sich der verhängnisvollen Entwicklung des Zeitalters entgegenwarf, sah er die eine Aufgabe seines Berufs. So schreibt er an Fichte: „Hätten Sie (. . . meine Schriften) . . . mit der Aufmerksamkeit gelesen, welche von dem parteilosen Wahrheitsforscher zu erwarten war, so würden Sie ohne meine Erinnerung wissen, daß eine direkte Opposition gegen den Zeitcharakter den Geist derselben ausmacht. . . Beinahe jede Zeile, die in den letzten Jahren aus meiner Feder geflossen ist, trägt dieses Gepräge. . .“[73]). Der Kampf und die Kritik aber sind nur der Schatten dessen, was Schiller seiner Zeit positiv zu verkündigen hatte: die frohe und rettende Botschaft von der erlösenden Macht der Kunst. Hier rundet sich der Kreis und alles Einzelne schließt sich zu einer großen Einheit zusammen.

72) 73) An Fichte 8. 95. Jonas IV/221 ff. Lütgert spricht in dem Abschnitt über Schiller von den sich selber lebenden ästhetischen Zirkeln und vergleicht diese mit den exklusiven Kreisen des Pietismus — Schillers Leben und Schaffen aber hat damit nichts zu tun, da es ein Wirken für das Ganze war.

Lebenslauf.

Ich bin am 20. August 1901 als Sohn des Pfarrers Otto Fricke in Waschke (Prov. Posen) geboren; besuchte bis zum Abiturium das Joachimsthalsche Gymnasium in Templin und studierte von Ostern 1920—21 in Greifswald, bis Ostern 1922 in Tübingen, bis Herbst 1922 in Greifswald, bis Herbst 1923 wieder in Tübingen und zuletzt bis Ostern 1924 in Rostock Theologie. Hier erhielt ich von Prof. D. Althaus die Anregung zur Promotion; sein gütiges Interesse hat die vorliegende Dissertation während ihrer Entstehung gefördert, wofür ich ihm auch an dieser Stelle ehrerbietig danke.